اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۶۱ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۶۱ء)
مدیر	:	محمد رفیع الدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۱ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۲۰
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۱ | اقبال ریویو: جنوری تا مارچ، ۱۹۶۱ء | شمارہ: ۴

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

جس کا مقصد ایسے مقالات پیش کرنا ہے جو اقبال کی زندگی، شاعری اور حکمت کے مطالعہ پر مشتمل ہوں، جو سیاسیات، اخلاقیات، تعلیم، تاریخ، معاشیات، فلسفہ، عمرانیات، نفسیات، ادب، فن، تقابلی مذہب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبال کے افکار کی تشریح و توضیح کریں یا جو ان موضوعات کے متعلق ہوں جن میں اقبال کو دلچسپی تھی۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لئے)

پاکستان				بیرونی ممالک
۸ روپیہ	-	-	-	۱ پونڈ

قیمت فی شمارہ

پاکستان				بیرونی ممالک
۲ روپیہ	-	-	-	۵ شلنگ

مضامین برائے اشاعت "مدیر اقبال ریویو
۸۳۔ پاکستان سیکریٹریٹ۔ کراچی" کے پتہ پر ارسال فرمائیں۔

ناشر و طابع: ڈاکٹر محمد رفیع الدین ڈائرکٹر اقبال اکادمی پاکستان کراچی
مطبع: فیروزسنز پریس کراچی۔

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین　　　　مدیر معاون: خورشید احمد

جلد ۱　　　　جنوری ۱۹۶۱ء　　　　نمبر ۴

مندرجات

ہمارے مضمون نگار

---

* ڈاکٹر سید محمد یوسف ، صدر شعبہ عربی ۔کراچی یونیورسٹی ۔کراچی

* محمد عبداللہ قریشی ، لاہور

* احمد عبداللہ المسدوسی ، لیکچرار اردو کالج ۔ کراچی

* شیخ اعجاز احمد ، کراچی

* ڈاکٹر محمد رفیع الدین ، ڈائرکٹر اقبال اکادمی کراچی

* نصیر احمد ناصر، معتمد دائرہ معارف اسلامیہ ۔ لاہور

اقبال کے کلام میں روایت اور جدّت

ڈاکٹر سید محمد یوسف

اقبال کا نام آتے ہی قدیم و جدید کی بحث ذہن میں اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔
ب اور شعر میں یہ بحث بڑی اہم بھی ہے اور بڑی نازک بھی۔ اسے اقبال
، خوش قسمتی کہئے یا بدقسمتی کہ آج ہر مکتب خیال چار و ناچار اس کی عظمت کو
طر میں لانے پر مجبور ہے۔ اس کے نتیجہ میں اقبال کی مختلف اور متضاد
سیریں وجود میں آچکی ہیں۔ بعض بیرونی حلقے اقبال کے بارے میں اس
شاکش کو ہوا بھی دینے لگے ہیں۔ لیکن اگر ان مفسروں سے قطع نظر بھی
ر لیا جائے جو دانستہ طور پر 'قرآن کو پاژند، بناتے ہیں تو ایسے بہت سے
ک نیت شارح ملیں گے جو قدیم و جدید کے باہمی رشتے کو نہ سمجھنے کی وجہ سے
بال کے ساتھ انصاف نہیں کر پاتے۔

ہر زبان اور ادب کی ایک روایت ہوتی ہے اور اس کی شکل اسی طرح معین
ہی ہے جس طرح انسان کی شکل: دو ہاتھ، دو پیر، دو آنکھیں وغیرہ وغیرہ۔
من کی طرفگی اور جدت طرازی اسی شکل کے اندر ہوتی ہے۔

زبان و ادب میں بھی جدت کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی روایت کی شکل
، اندر ہو۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو جدت 'خواہ جدت رہے، اجنبیت کی حامل
جائے گی۔ یہ یاد رہے کہ ادب و شعر کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ
یر و تبدل اور روح عصر سے ہم آہنگی کے باوجود برابر مانوس اور جانا پہچانا
ہے۔ اس ضرورت کا احساس شدت کے ساتھ اس ادیب اور فنکار کو ہوتا ہے
، ادب اور فن کے لطف کا رسیا ہونے کے بجائے زندگی کو لطیف اور حسین
نے کا آرزو مند ہوتا ہے۔ 'دعوت، کے لئے ایک ایسا وسیلہ درکار ہوتا ہے
، (قرآن کے الفاظ میں) ''مبین،، ہو اور ساتھ ہی ساتھ اعجاز، کمال اور ندرت
نہنے کی بناء پر موثر اور جاذب توجہ بھی ہو۔ اگر جدت کی خاطر اس مجموعی
ت کو نظر انداز کیا گیا تو ادبی وسیلہ میں اسی قدر نقص پیدا ہو جائے گا۔
، لحاظ سے ادب میں جدت کا شاہکار قرآن ہے اور یہ اسلام کا طرہ امتیاز ہے
ہ اس نے دعوت کے اغراض کے لئے ایک ادبی وسیلہ کی اہمیت اور اس میں

مخصوص نوع کمال کو پوری طرح بروئے کار لا کر ایک حیات بخش ادب کی شاہراہ معین کر دی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسلام سے پہلے عربوں کے یہاں یا تو شعر تھا یا پھر نثر میں کاھنوں کے اقوال تھے جن میں لفظی صناعی نمایاں ہوتی تھی۔ اثر یا تو شعر کا مسلم تھا یا جادو کا۔ معانی کے لحاظ سے کاھنوں کے اقوال بالکل ہی کھوکھلے اور شعر تعقل اور تدبر سے عاری ہوتا تھا۔ جب قرآن سامنے آیا تو سب حیران رہ گئے کہ اس کو کس صنف میں داخل کیا جائے۔ نا قابل انکار تاثیر کا خیال کرتے تو اس کو 'شعر' اور 'سحر' کے خانے میں رکھ دیتے حالانکہ قرآن کا شعر اور سحر نہ ہونا ایک بدیہی بات ہے۔ نثر کی ظاہری شکل پر نظر جاتی تو ''قول کاھن'' کے علاوہ اور کوئی دوسری صنف ہی نہ تھی۔ اگر کبھی معانی و مطالب کی طرف توجہ گئی تو انھیں قرآن میں ''اساطیر الأولین'' کے سوا اور کچھ لحاظ کے قابل نہ ملا۔ در اصل قرآن کی بلندی اس میں تھی کہ اس نے پہلی مرتبہ انسان کو غور و فکر پر اکسایا اور کائنات کے مطالعہ کا رجحان، زندگی کے مقصد کی تلاش، اور اخلاقی قدروں کا شعور بیدار کیا، جس کی بدولت انسان برضا و رغبت اپنے ارادوں اور اپنے اعمال کے لئے حدود قبول کرنے پر آمادہ ہوا۔ یہ مغز باطنی ہی قرآن کی جدت بلکہ انقلاب آفرینی کی جان ہے لیکن اس کو پیش کرنے اور مخاطب کے دل و دماغ میں اتارنے کے لئے جو وسیلہ اختیار کیا گیا اس کی خوبی بھی قابل لحاظ ہے۔ قرآن میں نہ تو بحر ہے نہ وزن اور قافیہ کا التزام، وہ قول کاھن کی سجع کے بوجھ سے بھی آزاد ہے، قرآن کا قالب نثر کا ہے جو چھوٹے چھوٹے گتھے ہوئے جملوں پر مشتمل ہے، ایسے جملے کہ ان کو ملا کر پڑھتے وقت وہ نغمہ اور صوت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی نظیر معلوم ہوتے ہیں ''مثانی''۔ ان جملوں کے آخر میں ایک ایسی ہم آہنگی ہے جو سجع کی سختی اور تنگی سے پاک ہونے کے ساتھ ساتھ مژدۂ گوش ہے۔ قرآن کے قالب میں قراءۃ کی خوبی کا پورا پورا لحاظ کیا گیا ہے؟ اس کی وضع اور ساخت تمامتر زبان سے پڑھنے اور کانوں سے سننے کے لئے ہے، اس کا حفظ کرنا اتنا ہی آسان ہے جتنا کہ شعر کا، البتہ شعر کی بنسبت اس کو زیادہ روانی کے ساتھ پڑھا جا سکتا ہے۔ یہی قرآن کا وہ اعجاز اور کمال ہے جس نے عربوں کو اچنبھے میں ڈال دیا۔ مجموعی حیثیت سے اس میں اتنی جدت تھی کہ اس کو ادب کی ان اصناف میں سے جن سے وہ واقف تھے کسی ایک صنف کے تحت رکھنا مشکل تھا، پھر بھی اس کا قالب، اس کے الفاظ، اور اس کا طرز ادا ان کے لئے ہر طرح مانوس تھا اور اس میں کہیں کوئی اجنبیت نہ تھی۔ اگر ذرا بھی اجنبیت راہ پاتی تو وہ نشر دعوت میں حائل ہوتی۔ الغرض ایک ایسی تخلیق جس کی مثال پہلے سے نہ ہو لیکن

جو اپنی ہی روایت کو نئے رنگ و روپ میں نکھارنے سے وجود میں آئے اور دیکھنے والوں کو یہ باور کرا دے کہ وہ ابھی تک خود اپنی امکانات سے بے خبر رہے ۔ اس کا نام ہے جدت!

اس ذیل میں یہ امر بھی خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ قرآن میں ''اداۃ تخییل،، یعنی تصورات کی علامتیں اور استعارہ و تمثیل کی صورتیں وہی ہیں جو قبل اسلام رائج اور معروف تھیں اور جنکی طرف مادی لذتوں سے گھرا ہوا 'درمیان قعر دریا تختہ بند، انسان فطری طور پر مائل ہوتا ہے : ''حور،، ''ولدان،، ''کاساً دھا قا،، اسی مادی لذت اندوزی کی رموز ہیں جس کی لت چھڑانا اسلام کا مقصد اولین تھا ۔ لیکن قرآن میں بجائے اس کے کہ ان رموز کو جگہ دینا حرام کیا جاتا انہیں کے ذریعہ روحانیت اور نیکی کے اعلیٰ مقاصد کی تربیت کی گئی ہے ۔ جو یہ کہے کہ قرآن میں شراب کا ذکر پڑھ کر شراب سے رغبت پیدا ہوتی ہے اس کی عقل و فہم میں ضرور کچھ خلل ہے ۔ حقیقی جدت یہ نہیں کہ مانوس تصورات، تخیلات اور رموز کی قدیم آبادی کو یکسر ویران کرکے بن مانسوں کو بسایا جائے بلکہ یہ ہے کہ انہی پرانی شکلوں میں نیا مغز اور نئی روح پھونک دی جائے اور ان کو نئے بلند وجدانی اور روحانی مقاصد کی خدمت میں لگا دیا جائے۔ یہ یاد رہے کہ یہ نئے مقاصد اور اقدار حیات بالضرورۃ پرانے مقاصد اور اقدار سے متضاد اور بر سر پیکار ہوتے ہیں ، اگر کوئی کوشش ان کو باہم جمع کرنے کی کی جائے تو اس کو بے یقینی کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن دو حریفوں کو ایک ہی جانا پہچانا ہتھیار استعمال کرتے ہوئے دیکھکر یہ کہنا کہ دونوں ایک ہیں آنکھوں کا نہیں تو عقل کا اندھا پن تو بے شبہ ہے۔

یہ حقیقت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے جب ہم ان شعراء کی تخلیقات کا تجزیہ کریں جن کو رسول اللہ (صلعم) کی سرپرستی کا شرف حاصل ہے ۔ اس سلسلہ کی سب سے نمایاں مثال قصیدہ بانت سعاد ہے ۔ خیال کیجئے مسجد نبوی میں کعب بن زھیر اس قصیدہ کو رسول اللہ (صلعم) کے سامنے پڑھتے ہیں اور حضور کی چادر مبارک کا انعام پاتے ہیں ۔ اس قصیدہ کا ڈھانچہ اور گوشت پوست وہی ہے جو جاھلی قصیدوں کا ہوا کرتا تھا ۔ خاص طور پر تشبیب کے ذیل میں حسن مجازی کا بیان ہو بہ ہو جاھلی انداز اور استعارات و تشبیہات میں ہے حتیٰ کہ معشوق کے لعاب دھن کے لئے مشبہ 'خمر' کے علاوہ اور کچھ نہیں ۔ جب یہ سب کچھ ہے تو پھر ان شعراء میں کیا بات تھی جنھیں ''گمراھوں کا سردار،، قرار دیا گیا۔ فرق صاف ظاہر ہے کہ قصیدہ بردہ بحیثیت مجموعی جاھلی اقدار سے متضاد اسلامی

اقدار کی شان بلند کرتا ہے ۔ رسول اللہ (صلعم) نے اصلاح بھی اسی جگہ کی جہاں شاعر سے اسلامی اقدار کے سمجھنے میں غلطی ہوئی تھی ۔ شاعر کی جذباتی رو اور اس کی طرز فکر میں ابھی تک قبائلی تنگ نظری اور رقابت باہمی کی خو بو باقی تھی اور وہ اسلام کے نظریاتی اتحاد اور اخوت و مساوات کی روح سے پوری طرح آشنا نہ تھا چنانچہ اس بارے میں اسے تلافی کی ہدایت کی گئی ۔ مقصد اور اقدار حیات کے بنیادی فرق کی اس درجہ وضاحت کے باوجود ایک طرف تو ہمارے زاہدان خشک 'بادۂ و ساغر' پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں، دوسری طرف مغرب کے خاور شناس اسی بنا پر اسلامی شاعری کو اسلامی شاعری ماننے میں تأمل کرتے ہیں !

ادب و شعر میں جدت کا دوسرا شاہکار صوفیانہ شاعری ہے جس کا سارے اسلامی ادب میں ایک خاص مقام ہے ۔ قدیم عربی شاعری پر مادی اور حسی لذت اندوزی کی چھاپ تھی، بعد کو اس میں فلسفہ و اخلاق کے لئے جگہ پیدا کرنے کی جو کوششیں کی گئیں وہ کچھ زیادہ کامیاب نہیں ہوئیں ۔ اس ناکامی کی وجہ خاص طور پر سبق آموز ہے اور وہ یہ کہ فلسفیانہ اور اخلاقی شاعری اس ''اداۃ تخییل،، کو اپنے مقاصد کے لئے تسخیر نہ کر سکی جس پر طرز ادا کی رنگینی کا دار و مدار ہے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفیانہ اور اخلاقی شاعری ایک سیدھا سادہ وعظ بن کر رہ گئی اور عربی ناقدوں کے یہاں یہ خیال عام ہو گیا کہ دین شاعری کو کمزور اور پھسپھسا بنا دیتا ہے ۔ اس ذیل میں ایک استثناء جو کہ مذکورہ عام اصول کا ثبوت ہے خارجیوں کا شعر و ادب ہے جس میں ایک نیا دینی جذبہ اور ذوق عمل اور شوق شہادت کار فرما نظر آتا ہے لیکن وہ قدیم عربی شاعری کی روایت میں ایسا سمویا ہوا ہے کہ طرفگی اور جدت کے ساتھ ساتھ ماضی سے بے ربط نہیں ۔ الغرض فلسفیوں اور معلمین اخلاق کے برخلاف جب صوفیوں نے شعر کو اپنے واردات قلبی کے اظہار کا ذریعہ بنایا تو انہیں غیر معمولی کامیابی ہوئی، اور وہ اس وجہ سے کہ ان کے یہاں عشق مجازی کی شکلوں اور صورتوں سے بیزاری نہیں اور حدیث دلبری زہد و تقویٰ کے منافی نہیں ۔ در اصل خالص اسلامی نقطۂ نظر سے بندۂ و معبود کے تعلق کو 'عشق' کا نام دینا ایک بدعت ہے لیکن یہی پہلی بدعت صوفیانہ شاعری کی مقبولیت اور پرکاری کا رمز بھی ہے ۔ صوفیاء نے ادبی جدت کے اس تقاضے کو بدرجۂ اتم پورا کیا اور ماضی کے سرمائے سے کسی قسم کے انحراف کے شائبے کو بھی پاس نہ آنے دیا اور اس کے بجائے حسن و عشق کے ناز و نیاز سے متعلقہ سارے کے سارے رموز، استعارات و تشبیہات لے کر انہیں اپنے مخصوص معانی و مطالب کے لئے اس خوبی و کمال سے استعمال کیا کہ آج بھی صوفیانہ

شاعری کے بیشتر حصہ کی بیک وقت مجازی اور حقیقی دونوں تفسیریں جائز ہیں ۔ خود قرآن و حدیث کی بابت تاویل باطنی صوفیاء کے اسی طریق کار کا امتداد ہے جو انہوں نے شعر کے سرمائے کے ساتھ اختیار کیا ۔ صوفیاء کا یہی طریق کار تھا جس کی بدولت انہوں نے نہ صرف شعرو ادب میں بلکہ سوسائٹی اور سماج میں اپنا مقام پیدا کیا، مخالفتوں کے باوجود زندہ و باقی رہے، اور اپنی ادبی تخلیقات کو مقبول و زندۂ جاوید بنا گئے ۔ جہاں کہیں انہوں نے اپنے اس طریق کار سے انحراف کیا اور نامانوس جدت کے راستے پر چل پڑے وہیں دار و رسن کا قصہ درپیش ہوا ۔ اناالحق اور اس قسم کے شطحات کی حیثیت نفسیاتی لحاظ سے جو بھی ہو، ادبی نقطۂ نظر سے ان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ جدت کے بارے میں عدم احتیاط سے پیدا ہونے والے خطرات کو ایک بھیانک شکل میں سامنے کر دیتے ہیں ۔ دین و مذہب سے قطع نظر ادب میں ان شطحات کی حیثیت وہی ہے جو مانوس انسانی شکلوں میں ایک عجیب الخلقت کی ہو سکتی ہے ۔

جس طرح مادی لذتوں میں انہماک انسان کی تعمیری قوتوں کو تباہ و برباد کر دیتا ہے اسی طرح ''مشاہدۂ حق،، کی جستجو دنیاوی امور سے غافل و بے پروا بنا دیتی ہے اور نتیجہ وہی ہوتا ہے کہ انسان کی تعمیری صلاحتیں تباہ و برباد نہ سہی تو شل اور ماؤوف ہو کر رہ جاتی ہیں ۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ''رسم و رہ خانقہی،، اور عملی جہاد کے مابین کوئی فرق نہ ہوتا ۔ حافظ کے کلام کی رنگینی مسلم لیکن اس کا بیشتر حصہ ایسا ہے کہ اسکی ''جل ترنگ،، (مجازی) تفسیر اور ''من ترنگ،، (حقیقی) تفسیر دونوں ہی ''لہو ترنگ،، جہاد زندگانی کے لئے کوکنار کی حیثیت رکھتی ہیں ۔

اقبال کو اسلامی زبانوں بالخصوص فارسی ادب کا جو ورثہ ملا اس میں یہ چیز حد درجہ مایوس کن تھی، انہیں اسکے خلاف علم بغاوت بلند کرنا تھا جس کا اظہار انہوں نے صاف صاف الفاظ میں یوں کیا ہے :۔

(صوفی سے) تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن
غریب تر ہے حیات و ممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری
بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں — بہانہ بے عملی کا بنی شراب اَلست
گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی — اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال — ملا کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار
وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھکو — ہو جسکے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار

از صفا کوشیٔ این تکیه نشینان کم گوئے
موئے ژولیده و نا شسته گلیم اند همه

زنده جاں را عالم امکاں خوش است — مرده دل را عالم اعیاں خوش است

الغرض اقبال کہنہ بزم میں تازہ واردات پیش کرنا چاہتے تھے، اس کے لئے ادب میں جدت ناگزیر تھی، لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا، جدت کے دو طریقے سامنے تھے :—ایک یہ کہ 'بحر' کی بجائے 'بحران' میں شعر کہا جائے، سیدھی اور ہموار چال کی بجائے 'آزادی' کی بے راہ روی اختیار کی جائے، تختہ بند چمن میں قطار اندر قطار سرو و صنوبر کی بجائے جنگل کے بے ترتیب چھوٹے بڑے خود رو درختوں کی مثال پیش کی جائے، ہر پرانی رمز و اصطلاح—توکل، قناعت، صبر و تسلیم، غیرت و استغناء —سے بیزاری کو محض ایک ادا بنا لیا جائے۔ جملہ معترضہ کی طور پر اس دل خراش حقیقت کا اظہار کئے بغیر نہیں رہا جاتا کہ جب اندلس میں عربی شاعری کا چرچا ہوا تو جنوبی فرانس میں اس کی کمال موزونیت اور حرف وصوت کی ہم آہنگی، نظم کی پختگی اور ہمواری کی نقالی کی گئی اور زمانہ حال میں جب مغربی ادب سے کچھ روشناسی ہوئی تو ذہن آسان مشرق نوجوانوں کو اس کی 'آزادی' میں ارزاں شہرت کی راہیں دکھائی دیں۔ کہنے کو یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے لیکن در اصل 'اپنی ہی صورت کو بگاڑ لینے' کا طریقہ کہیں آسان تر ہے اور آسانی ہی کی وجہ سے ہمارے ہونہار مگر نیم تعلیم یافتہ نوجوان جو بلا محنت و دلسوزی 'ترقی' پسند کرتے ہیں اس پر گامزن ہوتے ہیں اور اپنی ہر تقصیر مزدور 'کسان، عوام اور انقلاب کے نام پر بخشوانا چاہتے ہیں—دوسرا طریقہ یہ تھا کہ صوفیانہ شاعری کی روایت کے ساتھ وہی عمل کیا جائے جو خود صوفیانہ شاعری نے مجازی عشقیہ شاعری کے ساتھ کیا تھا، یعنی یہ کہ عشق و معرفت کے تمام احوال و رموز، تخیلات و اصطلاحات اپنی جگہ رہیں لیکن ان کی حقیقت بدل جائے۔ سب سے بڑی مثال خود عشق کی لیجئے : اقبال کے یہاں عشق، نہ تو مجنوں لیلیٰ اور فرہاد شیریں والا عشق ہے نہ اس کو حلول و اتحاد اور اناالحق سے کوئی سرو کار ہے۔ بلکہ وہ عبارت ہے نیک و بلند مقاصد کی ایسی لگن اور 'آرزومندی'

ہے جو جوش عمل 'کارکشائی، کارفرمائی اور ہر قسم کے ایثار و قربانی کا سرچشمہ ہو۔ اسلامی ثقافت میں نظریہ' سعادت و کمال نے نو افلاطونیت کی اسیری سے رہائی پانے کے بعد جو پلٹا کھایا اسکے صحت مند نتائج کی واضح شکل اقبال کے یہاں ملتی ھے۔ فارابی، ابن سینا، اور ابن باجہ کے یہاں انسانی سعادت کا منتہی'' اتصال،، ھے یعنی یہ کہ انسان وجود مطلق کے بارے میں بحث و نظر کرتے کرتے عقل فعال سے براہ راست مستفیض ہونے لگے۔ فلسفیوں کے یہاں یہ ایک علمی بحث کی حد تک رہا، صوفیوں نے اس پر چل کر مراقبہ اور جسمانی ریاضت شروع کردی اور ''اتصال،، سے آگے بڑھ کر ''اتحاد،، اور فنافی الذات کے قائل ہو گئے۔ بالآخر بہانہ' بے عملی کے رد عمل کے طور پر خود متصوفین کے حلقے میں کچھ ایسے نغمے گائے گئے جن میں حقیقی وجدان سے کار جہاں کو سنوارنے کا رجحان نمودار ھوا۔ اس سلسلہ میں اقبال رومی کا نام بڑی تعظیم و عقیدت سے لیتے ھیں۔ اقبال کے یہاں اس رجحان کو مغربی فلسفہ و تمدن کے گہرے تنقیدی مطالعہ سے بھی تقویت پہنچی۔ بالآخر انھوں نے اسلامی مقاصد و داخلی محرکات اور خارجی دنیا میں خلاق و جوش عمل کے امتزاج سے ایک منظم فلسفہ' خودی کو واضح شکل دی اور اسے عشق مجازی و عشق حقیقی کے رموز و اصطلاحات کے رنگارنگ جامہ میں جلوہ گر کیا۔ نتیجہ یہ کہ

پردۂ تو از نوائے شاعری است
آنچہ گوئی ماورائے شاعری است

اقبال کے یہاں عشق و محبت، جنون، کلیمی، فقر، درویشی، قلندری سب ھی پرانی رموز و اصطلاحات ملیں گی لیکن ان کا مدلول بدلا ھوا ھوگا۔ کہیں کہیں جہاں ضرورت پڑی ھے اقبال نے اس فرق کو صاف صاف الفاظ میں بھی واضح کیا ھے۔ سب سے بڑھ کر 'خودی' اور 'بے خودی' کو لیجئے، صوفیاء کے حلقہ سے نکل کر اقبال کے یہاں ان کی کیسی کایا پلٹ ہوئی ھے۔ ان کے بعد 'فقر' کا نمبر ھے، اس کے بارے میں بھی خاص طور پر فہم کو درست کرنے کی ضرورت تھی۔

فقر جوع و رقص و عریانی کجاست
فقر سلطانی ست رھبانی کجا ست؟

صوفیاء کی تاویل اور اقبال کی جدت اور معنی آفرینی کی ایک نمایندہ مثال

یہ ہے کہ قرآن نے ایک سیدھی سادی بات کہی — ''ومارمیت اذرمیت و لکن اللہ رمیٰ،، یعنی رسول کا یہ فعل خدا کی مرضی اور اس کے بنائے ہوئے قانون اخلاق کے عین مطابق تھا۔ ایک حدیث بھی ہے کہ جب بندہ طاعت الٰہی میں منجھ جاتا ہے تو اس کی اخلاق حس ایسی ہی ہو جاتی ہے جیسی عالمگیر نظام اخلاق کے موجد کی ''کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصرہ بہ،،— صوفیاء نے اس کی تاویل یہ کی کہ سالک کی آخری منزل ''اتحاد،، کی وہ ہوتی ہے جس میں من و تو کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ اس پس منظر میں اقبال کا کہنا ہے —

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشاء کار ساز

سچ ہے :—أرنی میں بھی کہہ رہا ہوں مگر یہ حدیث کلیم و طور نہیں

در نگر ہنگامہ' آفاق را زحمت جلوت مدہ خلاق را

خاص طور سے تصوف کے بارے میں اقبال کا صحیح موقف سمجھنے میں ایک اور دشواری ہے، اقبال کے یہاں وجدان (intuition)، جس سے '' یقین،، اور ''حضوری،، حاصل ہوتی ہے، بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ اہمیت نہ صرف ایک ذریعہ' علم کی حیثیت سے ہے بلکہ عمل کی توانائی کے منبع کی حیثیت سے بھی۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیا کے یہاں بھی وجدان ہی وجدان کی کارفرمائی ہے لیکن اس وجدان میں جو عمل سے بے پروا بنا دے اور 'معجزات و تخیلات کی دنیا، میں گم کردے اور اس وجدان میں جو تعمیری عمل کے لئے مضطر کردے زمین و آسمان کا فرق ہے—

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است
مردہ دل را عالم اعیاں خوش است

ایسا ہی فرق مومن اور کافر کے مابین عقل کے استعمال میں پایا جاتا ہے۔ مومن کی عقل 'جہاں بیں، ہوتی ہے اور کافر کی عقل 'خود بیں،—''عقل خود بیں دگرو عقل جہاں بیں دگراست،،—صرف زمانہ' حال کی تاریخ و واقعات پر نظر ہونا ہی یہ باور کرا دینے کے لئے کافی ہے کہ :

عقل خود بیں غافل از بہبود غیر
سود خود بیند نہ بیند سود غیر

اسی کو اقبال 'زیرکی' (غربیاں را زیرکی ساز حیات) اور حیلہ گری سے تعبیر کرتے ہیں ۔ رومی کے یہاں 'عقل جزوی' کی اصطلاح ملتی ہے، وہ کہتے ہیں—

عقل جزوی عقل را بدنام کرد
کام دنیا مرد را بے کام کرد

'عقل جزو بیں' کا مصلح 'عقل ۔ عقل ہے':

بند معقولات آمد فلسفی
شہسوار عقل عقل آمد صفی

الغرض وجدان اور انسان کی تعمیری سرگرمیوں میں اس کے اثر کی وضاحت کے سلسلے میں اقبال تصوف کی پرانی اصطلاحوں کو کام میں لاتے ہیں ۔ پروفیسر گب وغیرہ کو اسی چیز سے دھوکا ہوا اور وہ اس غلط فہمی کا شکار ہوئے کہ اقبال حقیقی اسلامی عقائد کی بجائے محض صوفی عقائد کو پیش کرتے رہے ۔ جس چیز کو یہ حضرات ''صوفی عقائد'' کہتے ہیں وہ غالباً اس سے زیادہ کچھ نہیں جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے:

''ہمارے خیال میں یہ (تصوف) در اصل توثیق کا ایک ذریعہ ہے، یعنی ایک روحانی طریقہ جس سے کہ ذات ان باتوں کو حقیقت کے روپ میں دیکھتی ہے جنھیں عقل تصور کی حیثیت سے ادراک کرتی ہے ۔ ہم عالم تصور میں بہت سی باتوں کا ادراک کرتے ہیں اور اس قسم کی معلومات پر ہمارے عقیدہ کا دار و مدار ان دلائل کی تعداد اور توت پر ہوتا ہے جو ان کی حمایت میں پیش کئے جاتے ہیں۔ ہمارے دلائل میں کسی منطقی خامی کا انکشاف یا مخالف نظریہ کی جانب دلائل کا زور ہمیں ایک لمحہ میں اپنے نظریہ سے دستبردار ہونے پر آمادہ کر سکتا ہے، لیکن اگر ذات ایک نظریہ کو حقیقت کا درجہ دے چکی ہے، اگر زیر بحث نظریہ ہمارے لئے ایک روحانی تجربہ بن چکا ہے تو پھر نہ تو کوئی دلیل، خواہ وہ کتنی ہی قوی ہو، نہ ہی کوئی منطقی خامی ہم کو اس بات پر آمادہ کر سکتی ہے کہ ہم اپنے موقف سے ہٹیں ۔ اس طرح تصوف ایک ایسے معیار پر مبنی ہے جو خود عقل سے بلند و بالا ہے''—

(انڈین انٹی کیوآری—۱۹۰۰ء)

رقابت علم و عرفاں میں غلط بینی ہے منبر کی
کہ وہ حلاج کی سولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پیدا
غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

علم کا موجود اور فقر کا موجود اور
اشہد ان لا الہ اشہد ان لا الہ

یہ وہ ایمان و یقین ہے جس کے بغیر خلاق اور جوش عمل قوی اور پائدار نہیں ہو سکتا ۔ اور اگر یہ ایمان و یقین غلط ہو تو جوش عمل شیطنت قرار پاتا ہے ۔ اقبال نے عملوں کو جنجھوڑنے کے لئے 'فقط اللہ ھو' کے مقابلہ میں ابلیس کی مسلسل جد و جہد کو بھی سبق آموز بتاتے ہیں، یہی 'ندرت فکر و عمل' ہے جس سے مسولینی کے اٹلی نے اقبال کو متاثر کیا، اور یہی 'گرمی رفتار' ہے جس کا اقبال نے روس میں خیر مقدم کیا ۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نکلنا کہ اقبال شیطنت یا فاشزم یا روسی بالشویزم کے معتقد تھے اسی کا کام ہے جو علمی معروضی انداز سے جہل یا تجاہل کی ٹھان لے ۔ رہا مغرب کا اثر تو اتنا تو مسلم ہے کہ مغرب میں انھوں نے جو کچھ مطالعہ کیا اور آنکھوں سے دیکھا اس سے ان کے اسلامی فکر کو تحریک ہوئی لیکن یہ کہنا کہ انھوں نے (Western humanism) کے سانچے میں اسلام کو ڈھالنے کی کوشش کی بجز اسکے نہیں کہ خود ستایشی ذھنیت کی غمازی کرتا ہے ۔ مغرب کے بیشتر فلسفیوں ــ فلاطون اور ارسطو سے نطشہ اور برگسان تک ــ کی بابت اقبال کی صریح رائے موجود ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ــ

حکیمان گرچہ صد پیکر شکستند   مقیم سومنات بود و ھستند
جہان افرشتہ و یزداں بگیرند   ھنوز آدم بفتراکے نہ بستند

اقبال اور اخبار ''طریقت،،

محمد عبداللہ قریشی

حضرت علامہ اقبال کے ایما پر منشی محمد الدین فوق مدیر اخبار ''کشمیری،، لاہور نے جو رسالہ '' طریقت،، جاری کیا تھا اس مضمون میں اسکے متعلق چند ایسی باتیں بیان کرنی مقصود ہیں جن کا حال بہت کم لوگوں کو معلوم ہے۔

یہ تو جانتے ہیں کہ اقبال علیہ الرحمۃ ایک صوفی صافی خاندان سے تعلق اور اولیائے کرام اور صوفیائے عظام سے دلی عقیدت و ارادت رکھنے کے باوجود ایسے صوفیوں اور پیروں سے سخت متنفر تھے جو روحانیات میں ترقی کرنے کی بجائے اپنا پیشہ گرداوری بلکہ گداگری بنا لیتے ہیں اور اپنے مریدوں پر سالانہ ٹیکس لگاکر ان کا خون چوستے ہیں۔ وہ دوسروں کو تو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ دنیا مردار ہے ۔کافروں کے لیئے ہے مومنوں کو عیش و راحت بہشت میں ملیگی ۔ لیکن خود دنیا طلبی میں مبتلا ہو کر محل کھڑے کرتے ہیں عالیشان عمارتیں بنواتے اور جائدادیں خریدتے ہیں ۔ چنانچہ آپ کے کلام میں جا بجا اس قسم کے اشارے پائے جاتے ہیں۔

ہم کو تو میسر نہیں مٹی کا دیا بھی
گھر پیر کا بجلی کے چراغوں سے ہے روشن

یا پھر۔

اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی نہ محبت نہ معرفت نہ نگاہ

اور اس کی وجہ یہ تھی۔

صوفی کی طریقت میں فقط مستی احوال ملا کی شریعت میں فقط مستی گفتار
شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق افکار میں سر مست نہ خوابیدہ نہ بیدار
وہ مرد مجاھد نظر آتا نہیں مجھکو ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستی کردار

''شراب الست،، بے عملی کا بہانہ بنی اور مسلمان یہ کہہ کر کہ ''قسمت کا لکھا ہی ایسا تھا،، زندگی کی کشمکش سے بھاگ کھڑا ہوا۔ اور جمود و خمود نے اس کے قوائے عمل پر اپنا تسلط جما لیا۔

بہانہ بے عملی کا بنی شراب الست مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں
فقیہ شہر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگ دست بدست
گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست؟

نتیجہ یہ ہوا کہ جس قرآن پاک کی تعلیم نے مسلمانوں کو مہ و پروین کا اسیر بنا چھوڑا تھا۔ اب اسی قرآن مجید سے ترک جہاں کی تعلیم اخذ کی جارہی ہے۔

اسی قرآن میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پروین کا امیر
تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

غرض اقبال کی نظر میں مسلمان خود اپنے کو اور اپنے خدا کو فریب دے رہا ہے۔

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

خیر یہ باتیں محض اضافی حیثیت رکھتی ہیں۔ مقصد بیان یہ ہے کہ حضرت علامہ نے اپنے دوست منشی محمد الدین فوق مدیر اخبار ''کشمیری،، لاہور سے کئی دفعہ کہا کہ اس قسم کا کوئی رسالہ جاری کریں جس سے فرقہ صوفیاء کی کوئی اصلاح ہو سکے۔ ان کی غلط تعلیم نے مسلمانوں کو مردہ دل بنا دیا ہے۔ وہ مسلمانوں کے سامنے ایسا اسلام پیش کرتے ہیں جس پر صدہا غلاف چڑھے ہوئے ہیں۔ جب یہ لوگ خود ہی اسلام کی روح سے واقف نہیں تو اپنے مریدوں کو کیا خاک تعلیم دیتے ہوں گے۔ ان کو راہ راست پر لانے اور ان میں عشق الٰہی کی گرمی پیدا کرنے کی سخت ضرورت ہے۔

فوق صاحب نے اپنی مجبوریاں ظاہر کیں کہ مجھے ہفتہ وار اخبار ''کشمیری،،

ہی سے فرصت نہیں ملتی۔ پھر یہ طبقہ ایسا ہوشیار ہے کہ وہ رسالے کے مضامین دیکھ کر ہوا کا رخ پہچان لے گا اور اسے ہاتھ بھی نہیں لگائے گا۔

اقبال نے فرمایا کہ اس کا علاج نہایت سہل ہے۔ شوگر کوٹڈ مضامین لکھئے، گڑ میں زہر ملا کر دیجئے اور اپنے آپ کو بالکل ان کا ہمدرد اور عقیدت مند ظاہر کرکے اس کام کو ہاتھ لگائیے۔ پھر یہ آپ کی بات بھی سنیں گے اور آپ کے مشورے بھی قبول کرینگے۔ اس طرح کچھ خدمت بھی ہو جائے گی اور اصلاح کا مقصد بھی پورا ہو جائیگا۔ دیکھئے! مولانا روم رح کے متعلق یہ قصہ مشہور ہے کہ ایک طرف مولوی اور واعظ شریعت حقہ کے مسائل بیان کرتے تھے۔ دوسری طرف مولانا روم رح اپنی مثنوی کا درس دیتے تھے۔ مثنوی میں بھی وہی باتیں ہوتی تھیں جو دوسرے واعظ سنایا کرتے تھے۔ لیکن مولویوں کے وعظ میں جہاں قال اللہ اور قال الرسول کا ذکر کھلے الفاظ میں ہوتا تھا لوگوں کی جمعیت کم ہوتی تھی۔ مگر مولانا روم رح کی مثنوی کے وعظ میں صدہا لوگ جمع ہو جاتے تھے، اس کی وجہ یہ تھی کہ مولانا روم رح نے وہ اصلاحی رنگ اختیار کیا تھا جسے لوگ جلد قبول کر سکتے تھے۔ انہوں نے قوم کی نبض دیکھ کر عوام کا مذاق تاڑ لیا تھا اور وہ اسی کے مطابق کتاب و سنت کے مسائل بیان کرتے تھے۔ برخلاف اس کے دوسرے لوگ خشک ملا تھے۔ اس لئے ناکام رہتے تھے۔ آپ بھی اگر پیروں اور صوفیوں میں گھل مل جائینگے تو وہ آپ کی بات کا برا نہ مانیں گے اور آپ کے خلوص کی قدر کرینگے۔

گفتار کے غازی نے کردار کے غازی کو قائل کر ہی لیا اور اگست ۱۹۰۴ء میں فوق صاحب نے رسالہ طریقت جاری کر دیا۔ پہلے پرچہ میں ابوالاعجاز حضرت احسان شاہجہان پوری۔ خواجہ حسن نظامی دہلوی۔ لسان العصر اکبر آبادی۔ خان احمد حسین خان (مدیر شباب اردو) مہاراجہ سر کشن پرشاد شاد۔ خواجہ عبدالرؤف عشرت لکھنوی جیسے نامور بزرگوں کے مضامین نظم و نثر کے علاوہ ایک دلچسپ مکالمہ بھی شائع ہوا جو اقبال اور فوق کے درمیان ہے یہ سب حضرات اب رحلت فرما چکے ہیں۔

فوق صاحب کے اپنے اداریٔ مضمون کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے پرچہ نکالنے سے قبل حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوکر صوفیائے کرام۔ تصوف۔ مراسم عرس۔ ضرورت مرشد اور زیارت قبور وغیرہ کے متعلق ان کے خیالات دریافت کئے تھے۔ اقبال نے جواب میں جو کچھ ارشاد فرمایا تھا وہ بھی

لکھ لیا تھا اور انکی نظر ثانی کے بعد رسالہ میں درج کر دیا تھا ۔ اقبال نے اپنے جوابات میں حقائق و معارف کے دریا بہائے ھیں ۔ یہ شراب اگرچہ کسی قدر پرانی ہو چکی ھے مگر میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے یہ زریں خیالات آج بھی ہر تعلیم یافتہ نوجوان کے غور و فکر کے قابل ہیں ۔ اس لئے میں فوق صاحب کے سوالات اور اقبال کے جوابات اس رسالہ سے لے کر یہاں پیش کرتا ہوں —

بیا بہ مجلس اقبال یک دو ساغر کش
اگر چہ سر نہ تراشد قلندری داند

فوق — صوفیوں سے اسلام کو کیا فائدہ پہنچا؟

اقبال — اہل تصوف خصوصاً ہندوستان کے صوفیائے عظام نے اسلام کو وہ رونق بخشی اور بجائے تیر و تلوار کے محض حسن عمل اور اخلاق محمدی کے ذریعے اس کی وہ اشاعت کی کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمانوں میں چھ کروڑ یقیناً ان ہی بزرگوں کے فیوض و برکات کا نتیجہ ہیں —

فوق — صوفیوں سے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا؟

اقبال — مسلمانوں کی اخلاق زندگی پر صوفیائے کرام نے بہت بڑا اثر ڈالا ۔ تمام ایسے اوصاف جو اخلاق پہلو سے انسانیت کا خاصہ ہیں محض ان ہی بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہیں ۔ انہوں نے انسانوں کو انسان اور پھر مسلمانوں کو مسلمان بنایا —

فوق — مسلم پالیٹکس کو ان سے کیا فائدہ ہوا؟

اقبال — صوفیوں کا گروہ پولیٹکل معاملات سے ہمیشہ علیحدہ رہا ھے ۔ تصوف کا مقصد تزکیہ نفس ۔ اصلاح باطن اور نفس کشی ھے ۔ اس لئے اس نے ملکی الجھنوں میں بہت کم بلکہ بالکل دخل نہیں دیا ۔ البتہ بعض بعض سلاطین کو جو اپنے شاہانہ فرائض سے غافل ہوکر ملک میں فتنہ و فساد کا باعث ہوتے رھے ہیں ۔ تا دیبی ہدایات فرماتے رھے ہیں جیسا کہ تواریخوں کے مطالعہ اور صوفیائے کرام کے حالات سے اکثر ظاہر ہوتا ھے —

فوق — اسلامی تصوف دنیاداری کے متعلق کیا تعلیم دیتا ھے؟

اقبال—اسلامی تصوف کی بھی تعلیم ہے کہ وہ دین کے ساتھ دنیا بھی رکھے۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے اور گھربار۔ اہل و عیال کو ترک کرکے جنگلوں اور بیابانوں میں زندگی بسر کرنے کو نا پسند کرتا ہے۔ اسلامی تصوف ایسے یوگ کو جو صرف اپنی ذات کے لئے ہو ایک بے فیض اور خشک چشمہ سے تشبیہ دیتا ہے۔ بیشک یکسوئی حاصل کرنے کے لئے خلوت و عزلت نشینی کی ضرورت ہے۔ لیکن تمام لوگ اس کے اہل نہیں ہوتے۔ در اصل ترک دنیا ایک برا نمونہ ہے اہل دنیا کے کار و بار کے لئے بلکہ یہ صریح خلاف ورزی ہے الہی قانون کی جو انسانی نسل کے بڑھتے رہنے اور اس کے پھولنے پھلنے کا متمنی ہے۔

فوق—عرس کی رسم کب سے جاری ہے؟

اقبال—عرب اور دیگر ممالک اسلامیہ کی تو خبر نہیں۔ لیکن ہندوستان کے عرسوں کے متعلق یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ہندوؤں میں چونکہ جاترا کی رسم عرصہ دراز سے چلی آتی ہے اور وہ دور دراز ممالک سے بعض خاص تیرتھوں پر جاترا کے لئے جایا کرتے تھے۔ اس لئے جب وہ رفتہ رفتہ مشرف بہ اسلام ہونے لگے تو ان کو اسلام سے مانوس کرنے کے لئے ایسے طریقے اختیار کئے گئے جو ان کے مذہبی اور قومی شعائر سے کسی قدر مشابہ تھے۔ یہ میرا قیاس ہے یقینی نہیں ہے۔

فوق—عرس کا مقصد کیا ہے؟

اقبال—عرس کا مقصد تو در اصل یہ ہے کہ جس بزرگ کا عرس ہو اس کے سبق آموز حالات بیان کئے جائیں۔ لوگوں کو اس کے اچھے عمل کی تقلید و پیروی کی ترغیب دی جائے۔ لیکن افسوس ہے کہ موجودہ عرسوں کا بیشتر حصہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہٹ چکا ہے اور محض بے خبر ہے۔

فوق—صوفی لوگ موجودہ زمانے کی جد و جہد میں ہمارے لئے کس طرح مفید ہو سکتے ہیں؟

اقبال—اہل تصوف خصوصاً ان بزرگوں کا جو صاحب اثر ہیں اور اپنے عقیدت مندوں کا بہت بڑا حلقہ رکھتے ہیں۔ یہ نہایت ضروری فرض ہے کہ وہ اپنے معتقدوں اور ارادت مندوں کو اپنے اثر میں رکھیں اور ان کی زندگی کو

مذہبی اور اخلاقی پہلو سے ایک کامیاب زندگی بنا دیں۔ سوشل ترقی کے لئے جد و جہد کرنا بھی ایک قسم کی بیداری ہے اور یہ بیداری جب کبھی ہوگی حضرات صوفیہ کے پاک نفوس ہی سے ہوگی۔

فوق۔۔اولیاء کی کرامتوں کے متعلق کیا خیال ہے؟

اقبال۔۔ میں کرامتوں کا قائل ہوں اور میرا خیال ہے کہ وہ پاک نفوس جن کو اللہ تعالیٰ نے خاص دل اور خاص دماغ عطا کیا ہے اور جو تزکیہ نفس میں صاحب کمال ہیں تیر از کمان رفتہ اور آب از جو رفتہ واپس لا سکتے ہیں۔۔

اولیاء را ہست قدرت از الہ
تیر جستہ باز گرداند ز راہ

فوق۔۔قبروں پر جانا چاہئے یا نہیں؟

اقبال۔۔اگر مراد اس سے قبر پرستی ہے یعنی صاحبان قبور سے حاجات طلب کی جائیں جس طرح خدا کو حاضر ناظر سمجھ کر کی جاتی ہیں تو میں اسکے سخت خلاف ہوں بلکہ اس کو سخت گناہ سمجھتا ہوں اور اگر قبروں پر جانے سے مطلب فاتحہ پڑھنا۔ عبرت حاصل کرنا اور موت کو یاد کرنا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ہرج نہیں بلکہ ایسا ضرور ہونا چاہئے۔ اس کے علاوہ اس بات کا بھی قائل ہوں کہ قبرستانوں پر خصوصاً کسی صاحب دل کے مزار پر جانے سے صفائی باطن بھی حاصل ہو سکتی ہے۔۔

فوق۔۔پیر کی ضرورت ہے یا نہیں؟

اقبال۔۔پیر یا مرشد کی سخت ضرورت ہے۔ اس کے بغیر انسان کوئی صحیح اور کامل راستہ نہیں دیکھ سکتا۔ روحانی فائدہ تو ان بزرگوں سے صرف انہیں لوگوں کو ہوگا جو اہل دل ہیں۔ جن کے دل میں درد ہے۔ جن کے قلب میں گرمی اور جن کی روح میں تڑپ ہے۔ لیکن کم سے کم اخلاق فائدہ تو ہر مرید حاصل کر سکتا ہے۔ پیر کی صحبت سے (بشرطیکہ پیر دوکانداری نہ کرتا ہو) ہر مرید اپنا اخلاق سنوار سکتا ہے اور جس کا اخلاق درست ہے۔ جس کے افعال ٹھیک ہیں اور جس کے اعمال ''اعمال حسنہ،، کہے

جاتے ہیں اس سے بڑھ کر اور کون بہترین انسان ہو سکتا ہے؟

فوق—از منہ سلف کے سے اب پیر کیوں نہیں ہوتے ؟

اقبال—اس کی وجہ یہ ہے کہ سوسائٹی ان اوصاف سے معرا ہے جن سے ایسے نیک وجود پیدا ہو سکتے ہیں یورپ اور امریکہ میں بڑے بڑے عالم فلاسفر اور موجد پیدا ہوتے ہیں بلکہ دنیا کی کار و باری زندگی میں مشینوں ۔ انجنوں اور نت نئی ایجادوں کے ذریعہ جس قدر انقلاب ان لوگوں نے پیدا کیا ہے ۔ اس نے تمام دنیا اور بالخصوص اہل ھند کو عالم حیرت میں ڈال دیا ہے ۔ مگر اس پر کبھی غور بھی کیا گیا ہے کہ یورپ اور امریکہ کے عالموں ۔ فلاسفروں اور موجدوں کی طرح اور ممالک میں ایسے لوگ کیوں پیدا نہیں ہوتے؟ اس کے جواب میں سوائے سوسائٹی کے تاثرات کے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ جہاں علم و ھنر کا چرچا نہیں۔ جہاں دماغوں سے سوچنے اور غور کرنے کا کام نہیں لیا جاتا ۔ وہاں ایک فلاسفر ۔ ایک عالم اور ایک موجد کس طرح پیدا ہو سکتا ہے؟

لیکن بعض مستثنیات بھی ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ دکھانے کے لئے بعض دفعہ ایسے امور کا اظہار بھی کر دیتا ہے کہ سوسائٹی کا اثر بالائے طاق رہ جاتا ہے اور انسان کو اپنی عاجزی اور بندگی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے ۔ مثلاً گوتم بدھ کا ایک بادشاہ کے گھر میں پیدا ہونا اور پھر فقیری اختیار کر لینا۔ سوسائٹی کے اثر پر اگر غور کیا جائے تو گوتم بدھ کے گرد و پیش جس قسم کی سوسائٹی تھی وہ دکھ ۔ بیماری ۔ فقر و فاقہ اور درد دل سے بالکل لا علم اور عیش و عشرت اور تفریح و مسرت میں مست و محو رہا کرتی تھی ۔ ایک بادشاہ کا بیٹا دکھ محسوس کرتا ہے ۔ ایک عالم کی تکلیفوں کو اپنی ذاتی تکلیف سمجھتا ہے اور اسی قلق سے مضطرب ہو کر سلطنت ترک کر دیتا ہے۔

عرب جیسے جاھل اور اجڈ ملک میں جہاں دنگہ فساد ۔ خون خرابہ۔ لڑکیوں کا قتل اور دنیا جہان کے دیگر عیوب ایک معمولی بلکہ تفریح کی بات سمجھے جاتے تھے ۔ وہاں ایک شخص درگاہ رب العزت سے اس قسم کا غیر معمولی دل و دماغ لیکر آتا ہے جو ایک عالم میں نہ مٹنے والا انقلاب اور دلوں سے نہ محو ہونے والی کیفیت پیدا کر دیتا ہے ۔ میری مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے ۔ جو دنیا کے سب سے بڑے آدمی اور اللہ تعالیٰ کی رحمت خاص کا ایک

روشن نمونہ تھے ۔ ان کے گرد و پیش اور نواحیات میں جس قسم کے حالات تھے ان کا خاکہ مولانا حالی نے اپنی ایک نظم میں اتارا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ اہل عرب بات بات پر لڑتے تھے اور لڑائی کا سلسلہ صدیوں تک جاری رکھتے تھے ۔ ایک خدا کی جگہ کئی کئی خدا اور اپنے ہی ہاتھ کے بنائے ہوئے بت پوجتے تھے ۔ شخصیت پرستی کا دور دورہ تھا ۔ شراب اور فواحشات کی گرم بازاری تھی ۔ انصاف اور قانون کا نام و نشان نہیں تھا ۔ ان حالات کی موجودگی میں ایسے رحمت اللعالمین کے وجود ذی جود کی کس طرح توقع ہو سکتی تھی جس نے عرب ــــ جاہل عرب ــــ کو وہ قابل فخر خطہ بنا دیا کہ آج تمام دنیا کے مسلمان سر زمین عرب کو دنیا کا بہترین و افضل ترین ٹکڑا تصور کرتے اور مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ پر جان فدا کرنے کو تیار ہیں۔

درحقیقت یہ ایک الٰہی قانون ہے کہ بڑے بڑے آدمی وہاں پیدا ہوتے ہیں جہاں ان کے پیدا ہونے کی بظاہر کوئی توقع نہیں ہوتی۔

اس مکالمہ سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی صحبتوں میں وہ باتیں معلوم ہوتی تھیں جن کی آپ کے اشعار میں عکس کہیں کہیں دھوپ چھاؤں سی ملتی ہے۔

"رسالہ" طریقت کی علمی حیثیت چونکہ بہت بلند تھی اس لئے ملک کے گوشے گوشے میں اس کی پذیرائی ہوئی ۔ پیر سید جماعت علی شاہ مرحوم و مغفور محدث علی پوری کی وساطت سے پنجاب ۔ کشمیر ۔ حیدرآباد دکن اور میسور کے اکثر صاحبان اثر نے معقول امداد دی ۔ پیر سید محمد حسین سجادہ نشین آلو مہار شریف نے حافظ جھنڈا مرحوم سکنہ گوجرانوالہ کو جن کی پنجابی نظمیں ان کی خوش الحانی کی وجہ سے مقبول عام تھیں ۔ فوق صاحب کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ اگر آپ ہمارے ہاں کے کچھ حالات چھاپ دیا کریں تو ہم سر دست ایک سو خریدار دے سکتے ہیں ۔ آوان شریف والوں سے بھی مدد ملی [۱] ۔ بہاول پور، تونسہ شریف اور کپورتھلہ کے اہل دل حضرات نے بھی کافی خریدار دئے۔

غرض تھوڑے ہی عرصہ میں اس رسالہ کی اشاعت دو ہزار تک پہنچ گئی۔

---

۱ یہاں یہ بات شاید بہت سے اصحاب کی معلومات میں اضافے کا باعث ہو کہ اقبال خود بھی بچپن سے سلطان العارفین حضرت قاضی سلطان محمود صاحب دربار آوان شریف کے مرید تھے۔

عام لوگوں نے بھی اسے پسند کیا اور ہندو بھی خاصی تعداد میں اس کے خریدار بنے ۔ اقبال اپنے لگائے ہوئے پودے کو پھلتا پھولتا دیکھ کر بہت خوش ہوئے ۔ فوق صاحب کار و بار میں زیادہ مصروف رہنے کی وجہ سے کچھ عرصہ ان کی ملاقات کو نہ جا سکے ۔ اس پر آپ نے فوق صاحب کو یہ خط ۱ لکھا۔

ڈیر فوق

.... آپ کبھی ملتے ہی نہیں ۔ اب تو آپ ''پیر طریقت،، بھی بن گئے ۔ خدا کرے جلد حافظ جماعت علی شاہ صاحب کی طرح آپ کے ورود کشمیر کے متعلق اطلاعیں شائع ہوا کریں ۔ والسلام

۲۳ جولائی ۱۹۱۵ء آپ کا خادم

محمد اقبال

پیر جماعت علی شاہ صاحب کا نام آگیا تو لگے ہاتھوں فوق صاحب کے اپنے الفاظ میں ان کی چند صحبتوں کا ذکر بھی سن لیجئے جو دلچسپی سے خالی نہیں۔ فرماتے ہیں :-

''۱۹۱۵ء کا ذکر ہے ۔ میں انجمن اسلامیہ پونچھ کی دعوت پر پونچھ جانے والا تھا اور مولوی محمد عظیم گھکھڑوی مرحوم کو بھی ان کی تحریری خواہش کے مطابق اپنے ساتھ لیجانے کے لئے تیار کر رکھا تھا مولوی محمد عظیم میرے دوستوں میں تھے ۔ وعظ بہت اچھا کہتے تھے اور حضرت شاہ صاحب کے ممتاز مریدوں میں تھے۔ پہلے ہم دونوں کو جموں پہنچنا تھا ۔ وہاں بھی انجمن اسلامیہ کا جلسہ تھا جہاں میری نظم تھی اور ان کا وعظ ۔ وہاں پہنچے تو حضرت شاہ صاحب بھی اسی سلسلے میں تشریف فرما تھے ۔ جلسہ سے فارغ ہو کر میں نے مولوی محمد عظیم سے روانہ ہونے کو کہا ۔ انہوں نے کہا میں تو حاضر ہوں ۔ لیکن حضرت صاحب سے اجازت کی ضرورت ہے میں نے کہا اگر اجازت نہ ملی تو پھر؟ وہ کھسیانے سے ہوگئے۔ لیکن پھر کہا کہ آپ بھی حضرت صاحب سے ذکر کریں ۔ میں نے ذکر کیا تو جواب ملا کہ سیالکوٹ تک تو چلو۔ غرض وہاں گئے مگر وہاں دعوتوں کی کثرت اور لوگوں کے آنے جانے کی وجہ سے کسی گفتگو کا موقع ہی نہ مل سکا ۔ آخر ایک دن ہمت کر کے ان سے عرض کیا کہ پونچھ میں جلسہ کا دن نزدیک

---

۱ رسالہ نقوش مکاتیب نمبر جلد اول صـ ۲۹

آرہا ہے۔ پرسوں تک وہ کہوٹلہ میں ہمارے لئے سواری اور اپنے آدمی بھیج دیں گے اور یہاں کچھ عرض کرنے کا موقع ہی نہیں ملتا۔ بات صرف اتنی ہے کہ پونچھ کے مسلمانوں کو جو اسلامی احکام و تعلیم سے بے خبر ہیں۔ سیدھا راستہ بتانے کے لئے آپکے ایک مرید عقیدت مند کو ہمراہ لے جانے کی ضرورت ہے ۔ فرمایا۔ اچھا صبح دیکھا جائیگا۔

میں نے صوفی کرم الہی بی۔اے وکیل سیالکوٹ سے جو ان کی انجمن خدام الصوفیہ کے سکریٹری اور ان کے مرید خاص تھے، اپنی روحانی تکلیف کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ آپ ہی حضرت صاحب سے سفارش کریں۔آپ نے جواب دیا میری تو اس قدر جرأت نہیں ۔ میں نے کہا۔ آخر وجہ؟ کہا مرید ہوکے دیکھ لو۔ میں نے کہا ایسی مریدی سے باز آیا جو تھوڑی بہت جرأت اور رہی سہی آزادی کا بھی خاتمہ کردے۔

اس زمانے میں پسرور اور علی پور تک ریل نہ جاتی تھی۔ لوگ اکوں (یکوں) پر آمد و رفت رکھتے تھے۔ صبح ہوئی تو قریباً چھ اکے تیار دیکھے گئے۔ جن پر حضرت صاحب کے مرید اور ملازم مع اسباب وغیرہ تھے۔ لوگ اپنے مطالب و مقاصد کے لئے حضرت صاحب کے گرد جمع تھے اور یہ شور سنائی دے رہا تھا کہ حضرت! میرے لئے بھی دعا فرمائیے۔ حضرت صاحب دعا فرماتے تھے اور وہ شخص ہاتھ چوم کر علیحدہ ہو جاتا تھا۔ جب سب لوگ ادھر ادھر ہوگئے تو میں بھی حضرت صاحب سے ملا اور عرض کیا۔ حضرت! میرے لئے بھی دعا فرمائیے۔ فرمایا کیا؟ میں نے عرض کیا بس یہی کہ خداوندکریم جو مقلب القلوب ہے اور ایک پل میں دلوں کو پھیر سکتا ہے۔ آپ کو یہ توفیق رفیق کرے کہ آپ میری خاطر نہیں۔ مولوی صاحب کی خاطر نہیں بلکہ پونچھ کے پہاڑی خطہ کے مسلمانوں کو اسلام کی صحیح تعلیم سے آگاہ کرنے کی خاطر مولوی صاحب کو پونچھ جانے کی اجازت عطا فرمائیں ۔ حضرت صاحب ہنس پڑے اور کہا بہت اچھا۔ مولوی صاحب! آپ کو اجازت ہے آپ ان کے ساتھ ابھی روانہ ہو جائیں ۔ میں نے کہا ۔ حضرت صاحب! دیکھئے اتنے لوگوں میں سب سے پہلا خوش نصیب میں ہی ہوں جس نے اپنی دعا کی مقبولیت یہیں کھڑے کھڑے دیکھ لی،،[1]۔

---

[1] سرگزشت فوق (غیر مطبوعہ)

''ایک مرتبہ میں (فوق) سری نگر میں خواجہ اکبر شاہ عشاوری رئیس زینہ کدل کے ہاں مقیم تھا پیر جماعت علی شاہ صاحب بھی کشمیر تشریف لائے۔ وہ حسب دستور خواجہ غلام مصطفیٰ بچھ مرحوم فتح کدل کی کوٹھی میں جو بر لب دریا ہے فروکش ہوئے۔ مجھے خبر ہوئی۔ میں سلام کو گیا۔ فرمایا جب تک ہم سری نگر میں مقیم ہیں یہیں آرہو۔ میں نے کچھ عذر کیا۔ آپ نے آدمی میرے ساتھ بھیجا اور وہ خواجہ اکبر شاہ کو پیر صاحب کا پیغام دے کر میرا بستر اٹھوا لایا۔ پیر صاحب کے ہاں ہر وقت بھیڑ بھاڑ رہتی تھی۔ تنہائی میں لکھنے پڑھنے کا سب لطف جاتا رہا۔ پابندی کی نمازیں۔ ان کے ساتھ نفل۔ ختم اور نعت خوانی۔ پھر مجلس کی باقاعدہ حاضری۔ میں اس قید بے زنجیر اور ان تکلفات کا عادی نہ تھا، ایک دن پیر صاحب نے خود ہی فرمایا۔ کہئے یہاں کوئی تکلیف تو نہیں؟ میں نے کہا آپ روشن ضمیر ہیں۔ جو تکلیف ہے وہ آپ سے چھپی ہوئی نہیں۔ فرمایا۔ اچھا نفل۔ ختم اور نعت خوانی کی مجالس میں آپ اپنی خوشی سے بیٹھ سکتے ہیں—

کشمیر میں پیر صاحب کی مجلس میں جو آتا تھا۔ قہوہ یا چائے ضرور پی کے جاتا تھا، ویسے بھی عوام کے علاوہ بڑے بڑے لوگ ان کے پاس آتے تھے۔ میں نے ہندواڑہ کے علاقے میں جو سری نگر سے پچاس میل کے فاصلے پر ہے ایک مرد اور عورت کو پیدل آتے دیکھا جو سری نگر میں صرف ان کی زیارت کرنے اور تعویز لینے کے لئے جا رہے تھے، کشمیر کے پیروں اور ان مولویوں اور واعظوں کو جو نذر نیاز لینے کے عادی ہیں پیر صاحب کی یہ ہر دل عزیزی اور مقبولیت دیکھ کر بہت فکر ہوئی کہ اس طرح تو رفتہ رفتہ ہمارے سب مرید جماعت شاہی سلسلہ میں داخل ہوتے چلے جائیں گے اور ہم ٹھن ٹھن گوپال رہ جائیں گے۔ چند پیر صاحبان نے مشورہ کرکے یہ صلاح کی کہ چلو خود پیر صاحب کی ملاقات کو جائیں۔ چنانچہ روانہ ہوئے اور مشہور یہ کیا کہ پیر صاحب نے ہم کو بلا بھیجا ہے۔ سری نگر آئے۔ پیر صاحب سے ملے اور قہوہ پیکر چلے گئے۔ واپس جاکر دیہات میں یہ مشہور کیا کہ پیر صاحب نے ہمیں اپنے علاقے کی خلافت عطا کرنے کے لئے بلایا تھا اور اپنی طرف سے لوگوں سے بیعت لینے کے اختیارات دئے ہیں۔ یہ بھی فرمایا ہے کہ دور دراز مقامات سے شہر میں آنے کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوتی اور ان کے کام میں ہرج ہوتا ہے۔ لوگ غریب ہیں۔ اس لئے گو آپ پہلے ہی بیعت لینے کے مجاز ہیں لیکن ہماری طرف سے بھی آپ کو اجازت ہے۔ پیرصاحبان کی یہ تجویز کارگر ہوگئی اور

دیہاتی لوگ جو فوج در فوج پیر صاحب کے پاس سری نگر میں دوڑ دوڑ کر جایا کرتے تھے وہ وہیں بیعت ہونے لگے،،[1]۔

خواجہ حسن نظامی دہلوی کا مدت سے یہ دستور تھا کہ وہ روحانی یادگار کے طور پر ہر سال بعض آدمیوں کو کسی علمی کارگذاری۔ انسانی خدمت یا خلوص قلب کے صلہ میں خطابات دیا کرتے تھے۔ جنوری ۱۹۱۵ء/۱۳۳۳ھ کے طریقت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سال انہوں نے اقبال کو ''سرالوصال،، کا اور فوق صاحب کو ''وحدق،، کا لقب عطا کیا۔ یہ انہی خدمات کے اعتراف میں تھا جو وہ طریقت کے ذریعہ سے اسلام۔تصوف اور صوفیوں کی کر رہے تھے۔

چار پانچ سال تک یہ رسالہ بڑی شان سے نکلتا رہا۔ فوق صاحب خود بھی صوفیا کی مجلسوں میں بلائے جاتے رہے۔ آپ نے تصوف کے متعلق کئی مفید کتابیں بھی لکھیں۔ جن میں تذکرۃالصالحین۔تذکرہ علمائے لاہور۔حیات گنج بخش۔رح ناصح مشفق اور وجدانی نشتر وغیرہ خاص طور پر مشہور ہیں۔ اقبال نے وجدانی نشتر کا نام سوز و گداز تجویز کیا تھا۔ یہ کتاب صوفیوں کے حلقے میں بڑی مقبول ہوئی۔ اس کے چھ حصے تھے۔ پہلے کا نام تجلی۔دوسرے کا برق طور۔ تیسرے کا پیام وصال۔ چوتھے کا تیر و نشتر، پانچویں کا درد دل اور چھٹے کا حال کے قال تھا۔ اس میں قرآن مجید کی وہ انقلاب انگیز آیتیں اور عربی۔فارسی۔اردو اور پنجابی کے وہ دل گداز وجد آفریں۔ درد انگیز اور پر اثر اشعار مع اپنی پوری کیفیتوں کے جمع کئے گئے تھے جن کے پڑھنے یا سننے سے صاحب دل بزرگوں اور پاک باطن لوگوں پر خاص اثر ہوا یا جو دم واپسیں کی طرح مرنے والوں کے آخری کلمات ثابت ہوئے۔ اقبال کو اس کتاب کے دیکھنے کا بے حد اشتیاق تھا۔ چنانچہ آپ نے فوق صاحب کو لکھا[2]۔

''ڈیر فوق! السلام علیکم

آپ کا کارڈ ابھی ملا ہے۔ بھلا آپ کو آنے کی کیوں کر ممانعت ہو سکتی ہے۔ میں نے اس خیال سے لکھا تھا کہ آپ مصروف آدمی ہیں آنے میں ہرج ہوگا اور تکلیف مزید کہ انارکلی شیرانوالہ دروازہ سے دور ہے۔

---

۱ سرگذشت فوق (قلمی) صفحہ ۱۲۰—۱۲۲۔

۲ رسالہ نقوش۔مکاتیب نمبر ص۔۲۹۵

کتاب جب آئیے تو ضرور همراہ لائیے ۔ بلکہ اس کے آنے میں دیر ھو تو بلا کتاب تشریف لائیے ۔ ۲۰ دسمبر کا کشمیری نہیں ملا اور نہ آپ کی تازہ کتاب وجدانی نشتر نظر سے گذری ہے—والسلام

لاھور — آپکا خادم

۲۱ دسمبر ۱۹۱۰ء — محمد اقبال

فوق صاحب نے کتاب بھیجی ۔ اقبال نے اسے بہت پسند کیا اور اسکے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا :—

”مولوی محمد الدین فوق ایک صاحب ذوق آدمی ہیں ۔ ان کی جدت پسند طبیعت همیشہ انوکھی باتوں کی تلاش میں رھتی ھے ۔ حال میں انھوں نے ایک کتاب موسوم بہ وجدانی نشتر لکھی ھے جس میں ایسے عربی۔فارسی۔اردو۔ پنجابی اشعار جمع کردئے ھیں جو تاریخی اعتبار سے ایک خاص اثر اور سوز و گداز کا باعث ھوئے ھیں ۔ اس کتاب کی تالیف میں ان کو بہت محنت کرنی پڑی ھوگی مگر مولوی محمد الدین محنت سے گھبرانے والے نہیں ۔ کتاب نہایت اچھی ھے اور دلچسپ ۔ فوق صاحب کی تلاش قابل داد ھے اور انسانی قلب کی گوناگوں کیفیات پر روشنی ڈالتی ھے“—

اس کتاب کے چوتھے باب میں کہیں فوق صاحب نے حضرت میاں میر رح کے مرید اور شہزادہ دارا شکوہ کے مرشد ملا شاہ بدخشانی کا یہ واقعہ بھی لکھ دیا تھا کہ ایک دفعہ آپ نے کسی خاص جذبہ کے ماتحت یہ شعر کہا—

پنجہ در پنجۂ خدا دارم
من چہ پروائے مصطفیٰ دارم

شاہ جہاں نے علمائے دھلی سے فتویٰ طلب کیا اور ملا شاہ کو بلاکر کہا کہ اس شعر سے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی توھین کا پہلو نکلتا ھے ۔ حضرت ملا شاہ نے جواب دیا ۔ توھین تو وہ لوگ کرتے ھیں جو اپنے اور مصطفیٰ اور خدا میں تفریق کرتے ھیں ۔ خدا کے پنجہ میں آپ بھی ھیں ۔ میں بھی اور مصطفیٰ بھی۔ پھر پروا کس کی اور خوف کس بات کا ۔ اس پر بادشاہ خاموش ھوگیا اور لوگوں نے سمجھا کہ ملا شاہ کا جادو چل گیا ۔ وغیرہ وغیرہ—

چونکہ اس واقعہ کا کتاب سے کوئی خاص تعلق نہ تھا۔ اس لئے اقبال نے اس کے متعلق فوق صاحب کو علیحدہ خط کے ذریعہ توجہ دلاتے ہوئے لکھا [۱]۔

''ڈیر فوق : السلام علیکم

دونوں کتابیں مل گئی ہیں۔ انگریزی کتاب پہلے سے میرے پاس موجود ہے۔ افسوس ہے کہ آپ کو مفت میں تکلیف ہوئی ۔
وجدانی نشتر خوب ہے۔ مگر تعجب ہے کہ شیخ ملا کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر

''من چہ پروائے مصطفیٰ دارم ''

کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر ملا کی تشریح کس قدر بیہودہ ہے ۔ یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو ناز ہے ۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے ۔ وجدانی نشتر پر ریویو دوسرے صفحہ پر درج ہے۔

لاہور — ۲ دسمبر ۱۹۱۵ء محمد اقبال

اقبال نے اپنے کلام میں پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ بتائی ہے کہ وہ نائب حق ہیں ۔ ان کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہے ۔ ہر شے ان کے طابع فرمان ہے۔ یہاں تک کہ ان کے اشارۂ انگشت سے چاند دو ٹکڑے ہو جاتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز
پنجہ او پنجۂ حق می شود ماہ از انگشت او شق می شود

اسی اثناء میں اقبال کی مثنوی اسرار خودی شائع ہوئی جس میں انھوں نے مسلمانوں کو عرفان نفس، تعین ذات اور قوت عمل کا احساس دلاتے ہوئے فلسفہ اشراق۔ عجمی تصوف اور صوفیانہ شاعری پر تنقید کی کہ انہی چیزوں کے اثر سے مسلمانوں کی پوری قوم قوت عمل سے یکسر محروم ہو گئی ہے۔ چونکہ

---

۱ رسالہ نقوش مکاتیب نمبر صفحہ ۲۹۵

یونان میں فلسفہ اشراق پھیلا اور ایران میں تصوف ۔ اس لئے حکیم افلاطون یونانی اور حافظ شیرازی کا ذکر بھی آیا اور اقبال نے تصوف کے بعض معتقدات سے اختلاف کرتے ہوئے انھیں بز اور گوسفند قرار دیا ۔ اس پر طبقہ صوفیاء بھڑک اٹھا اور ہر طرف سے مثنوی کی مخالفت میں مضامین شائع ہونے لگے ۔ اقبال نے اپنا نقطہ نظر واضح کرنے کے لئے بہت سے مضامین اخبار وکیل امرتسر میں شائع کرائے ۔ ۱۰ جنوری ۱۹۱۶ء کے شمارہ میں اقبال کا جو مضمون "اسرار خودی اور تصوف"، کے عنوان سے نکلا اس کا آخری حصہ چونکہ فوق صاحب کے ایک استفسار کے جواب میں ہے ۔ اس لئے ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں —

"میرے دوست منشی محمد دین فوق ایڈیٹر (اخبار کشمیری اور) رسالہ طریقت نے مجھ سے سوال کیا کہ تم نے حافظ پر کیوں اعتراض کیا ہے ۔ وہ رسالہ طریقت کے ایڈیٹر ہیں ۔ اس حیثیت سے ان کو تصوف میں دلچسپی ہے ۔ اس وقت فرصت کم تھی اور چونکہ مضمون طویل تھا ۔ میں نے ان کو کوئی جواب نہ دیا۔ عام مسائل تصوف پر گفتگو کرتا رہا ۔ بعد میں انھوں نے اپنی تازہ تصنیف وجدانی نشتر میرے نام دیکھنے کے لئے ارسال فرمائی تو معلوم ہوا کہ ان کے سوال کا جواب ان کی تصنیف میں موجود ہے ۔ صفحہ ۳۹ پر مصنف لکھتے ہیں :—

"اورنگ زیب عالمگیر رحمۃاللہ علیہ نے جو بڑا متشدد بادشاہ تھا ایک مرتبہ حکم دیا کہ اتنی میعاد کے اندر جتنی طوائفیں ہیں سب نکاح کر لیں ورنہ کشتی میں بھر کر سب کو دریا برد کردوں گا سیکڑوں نکاح ہوگئے ۔ مگر پھر بھی ایک بڑی تعداد رہ گئی ۔ چنانچہ ان کے ڈبونے کے لئے کشتیاں تیار ہوئیں اور صرف ایک دن باقی رہ گیا ۔ یہ زمانہ حضرت شیخ کلیم اللہ جہان آبادی کا تھا ۔ ایک حسین نوجوان طوائف روز سرہ آپ کے سلام کو آیا کرتی، جب آپ ورد وظائف سے فارغ ہوتے وہ طوائف سامنے آکر دست بستہ کھڑی ہو جاتی جب ۔ آپ نظر اٹھاتے وہ سلام کرکے چلی جاتی۔ آج جو وہ آئی تو بعد سلام عرض رساں ہوئی کہ آج خادمہ کا آخری سلام قبول ہو ۔ آپ نے حقیقت حال دریافت فرمائی ۔ جب تمام کیفیت بیان کردی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ حافظ شیراز کا یہ شعر—

در کوئے نیکنامی مارا گذر نہ دادند
گر تو نمی پسندی تغئیر کن قضا را

تم سب یاد کرلو اور کل جب تمہیں دریا کی طرف لے چلیں تو بآواز بلند اس شعر کو پڑھتے جاؤ ان سب طوائفوں نے اس شعر کو یاد کر لیا ۔ جب روانہ ہوئیں تو باس کی حالت میں نہایت خوش الحانی سے بڑے درد انگیز لہجے میں اس شعر کو پڑھنا شروع کیا ۔ جس جس نے یہ شعر سنا دل تھام کر رہ گیا ۔ جب بادشاہ کے کان میں آواز پہنچی تو بے قرار ہوگیا۔ ایک عجیب کیفیت طاری ہوئی ۔ حکم دیا کہ سب کو چھوڑ دو،،۔

منشی محمد دین صاحب فوق کو معلوم ہو کہ جو ان کے نزدیک حافظ کا حسن ہے وہی میرے نقطہ نظر سے قبح ہے ۔ اور وہ یہ کہ مسئلہ تقدیر کی ایک ایسی غلط مگر دل آویز تعبیر سے حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع اور نیک نیت بادشاہ کو جو آئین حقہ شرعیہ اسلامیہ کی حکومت قائم کرنے اور زانیات کا خاتمہ کرکے اسلامی سوسائٹی کے دامن کو اس بدنما داغ سے پاک کرنے میں کوشاں تھا ۔ قلبی اعتبار سے اس قدر ناتوان کردیا کہ اسے قوانین اسلامیہ کی تعمیل کرانے کی ہمت ہی نہ رہی اور اگر عالمگیر دارا کے معاملے میں بھی ''با دشمنان مدارا،، پر عمل کرتا تو ہندوستان میں شریعت اسلامیہ کی حکومت کبھی قائم نہ ہوتی۔

مجھے امید ہے کہ اس تحریر سے آپ کے ناظرین کو میرا نقطہ نظر سمجھنے میں مدد ملے گی اور وہ اس اعتبار سے اسلامی ادبیات کا مطالعہ کرکے اپنے نتائج خود پیدا کریں گے،،۔

اقبال کے گہرے دوست ہونے کی وجہ سے اہل طریقت فوق صاحب سے بھی آہستہ آہستہ بدظن ہوگئے اور انہوں نے رسالہ کا مقاطعہ شروع کردیا جس سے یہ پرچہ ڈوبنے لگا اور اس کی جان کے لالے پڑ گئے۔

اونگھتے کو ٹھیلنے کا بہانہ یہ ہوا کہ انہی دنوں مولوی محمد عظیم گکھڑوی مرحوم جو پیر سید جماعت علی شاہ صاحب کے مریدوں میں بڑے خوش بیان واعظ تھے ۔ حضرت شاہ صاحب کے بعض منہ لگے مشیروں سے کسی بات پر ناراض ہوگئے اور انہوں نے طریقت میں اصلاحی مضامین کا سلسلہ شروع کردیا ۔ ابھی اس کے چند ہی نمبر نکلے تھے کہ چاروں طرف سے اس قسم کے مضامین پر اعتراض ہونے لگے ۔ فوق صاحب نے اقبال سے ملکر کہا کہ آثار اچھے نظر نہیں آتے، لوگ آپ کی مثنوی اسرار خودی پر پہلے ہی ے دے کر رہے

تھے کہ آپ نے خواجہ حافظ شیرازی کی تعلیم پر۔ الحذر از گوسفندان الحذر کا فقرہ چست کر دیا ہے ۔ اب ان اصلاحی مضامین سے صوفیاء کے حلقوں میں ناراضی کی لہر دوڑ گئی ہے ۔ اقبال نے فرمایا کہ فضا کی تاریکی سے ڈرنا ٹھیک نہیں ۔ مخالفت کا ڈٹ کر مقابلہ کرنا چاہئے ۔ آج کل کے پیروں اور صوفیوں کی اصلاح فی الحقیقت ثواب کا کام ہے ۔ اگر اس اثناء میں یہ رسالہ بند بھی ہو جائے تو اسے جہاد اکبر سمجھنا چاہئے ۔ آخر یہ رسالہ کسی طرح سنبھل نہ سکا اور جتنی تیزی سے یہ ترقی کی طرف بڑھا تھا، اتنی ہی جلدی بند ہو گیا۔

اس کے بند ہوتے ہی فوق صاحب نے اس قسم کا ایک اور رسالہ ''نظام،، جاری کر دیا ۔ مگر اقبال کو ''طریقت،، کے بند ہونے کا افسوس ہی رہا ۔ چنانچہ ایک خط میں آپ نے اس کا اظہار اس طرح کیا۔

''ڈیر فوق! السلام علیکم۔

آپ کا خط معہ ملفوف اخبار مل گیا ہے۔ جس کے لئے شکریہ ہے ۔ جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے بعض نمبر پنجاب پبلک لائبریری اور شاید یونی ورسٹی لائبریری میں بھی ہوں ۔ آپ کسی روز جا کر خود دیکھیں۔

رسالہ ''نظام،، کا اجراء مبارک ہو ۔ میرے خیال میں تو آپ ''طریقت،، ہی کو فروغ دیتے تو شاید حضور نظام تصوف کی اشاعت کا صلہ عطا فرماتے ۔ محمد دین صاحب (ایڈیٹر صوفی پنڈی بہاؤالدین) آپ سے بہتر نہیں لیکن وہ آدمی معاملہ فہم اور کاردان ہیں میں بھی آپ کے لئے انشاء اللہ کچھ لکھوں گا ۔ حکیم محمد دین صاحب کئی روز سے نہیں ملے ۔ خدا کرے اچھے ہوں ۔ آپ سے ملیں تو میری طرف سے استفسار حال کیجئے ۔ والسلام

محمد اقبال

۱۶ دسمبر ۱۹۱۸ء

فروری ۱۹۱۹ء میں رسالہ ''نظام،، کا پہلا پرچہ شائع ہوا جس میں ''مکافات عمل،، کے عنوان سے اقبال کے مندرجہ ذیل شعر درج تھے۔

---

(۱) رسالہ نقوش مکاتیب نمبر جلد اول ص ۲۹۷

ہر عمل کے لئے ہے رد عمل دہر میں نیش کا جواب ہے نیش
شیر سے آسمان لیتا ہے انتقام غزال و اشتر و میش

سر گذشت جہاں کا سر خفی
کہہ گیا ہے کوئی نکو اندیش
شمع پروانہ را بسوخت ولے
زود بریاں شود بہ روغن خویش

اقبال کا مالیاتی و محاصلی نظریہ

احمد عبداللہ المسدوسی

یمحق اللہ الربآء ویربی الصدقاۃ (سورۂ بقر پارہ سوم رکوع ۵)
ترجمہ :—اللہ تعالیٰ رباء کو مٹاتا اور صدقات کو ترقی دیتا ہے—

فکر اقبال کی نمایاں اور امتیازی خصوصیت اس کا کتاب و سنت سے ماخوذ و مستفاد ہونا ہے ۔ جہاں اقبال نے تمدنی مسائل کے متعلق کچھ مخصوص نظریات پیش کئے ہیں وہیں مالیات عامہ اور محاصل سے متعلق بھی ان کا ایک مخصوص انداز ہے اور فکر اقبال کا یہ پہلو اس اسلامی سوشلزم کا لازمی جز ہے جس کا علامہ باربار ذکر کرتے ہیں[1] ۔ اس اسلامی سوشلزم کے نمایاں خد و خال کو واضح کرنا علامہ اقبال کے اجتماعی فلسفہ کی تشکیل و تدوین کے ضروری مگر تشنہ کام کی تکمیل کے لئے از بس ضروری ہے ۔ سطور ذیل میں ان کے اسی مخصوص محاصلی نظریہ کے مضمرات پر اجمالی بحث کی گئی ہے—

پنجاب کونسل کے رکن کی حیثیت سے تقریر کرتے ہوئے ۲۳ فروری ۱۹۲۸ء کو آپ نے فرمایا :

”اگر کوئی شخص زمیندار ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا تو اسکو لازماً لگان ادا کرنا پڑتا ہے لیکن اگر کوئی شخص زمین کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے دو ہزار روپئے[2] سالانہ سے کم آمدنی پیدا کرے تو اس پر محصول عاید نہیں کرتے “—

اس لئے ڈاکٹر صاحب کی تجویز یہ تھی کہ جس شخص کے پاس پانچ بیگھے سے زیادہ زمین نہ ہو اور جہاں آبپاشی نہ کی جا سکتی ہو اور جس کی پیداوار عملاً معین مقدار میں ہوتی ہو تو اس پر لگان نہ لگایا جائے[3]—

۱- اقبال نامہ صفحہ ۲۱۹
۲- آجکل بجائے دو ہزار کے اقل حد بڑھا کر چھ ہزار روپئے کردی گئی ہے۔
۳- اقبال کا سیاسی کارنامہ از جناب محمد احمد خانصاحب ۔ طبع اول صفحہ ۳۰۱

علامہ اقبال نے موجودہ محصول مالگذاری کی جس نا انصافی کی طرف مذکورہ بالا تقریر میں توجہ دلائی ہے وہ ایک ایسا شدید نقص ہے جس کا اعتراف اب غیر مسلم ماہرین مالیات و محاصل بھی کرنے لگے ہیں۔ چنانچہ محصول مالگذاری کے مشہور و معروف محقق ڈاکٹر ایس۔این۔سین (کلکتہ یونیورسٹی) محصول مالگذاری کے نقائص کے ضمن میں لکھتے ہیں :

''ثالثاً اس میں ایسی کوئی اقل حد مقرر نہیں ہے جو تشخیص مالگذاری سے مستثنیٰ ہو جیسا کہ محصول آمدنی (انکم ٹیکس) میں ایک اقل حد مقرر ہے جو محصول سرکاری سے مستثنیٰ ہے۔ اس کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے کہ ہندوستان میں لگان اراضی کا نظام کسی قابل اطمینان اصول پر مبنی نہیں ہے[4]''۔

انگلستان کے سابقہ وزیر خزانہ و مالیات اپنے مخصوص انداز میں زرعی محصول میں اصلاح کی ضرورت کو یوں تسلیم کرتے ہیں۔ ''اصول اضافہ' تدریجی (Principle of progressivity) کو دیگر محاصل میں رائج کیا جا سکتا ہے مثلاً قیمت اراضی کے محصول کو کسی شخص کی مملوکہ اراضی کی مجموعی مالیت پر تدریجی طور پر محصول اس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی ایک اقل مستثنیٰ حد مقرر ہو''۔[5]

علامہ اقبال نے دنیا کے موجودہ زرعی محاصل کے جس نقص اور نا انصافی کی طرف توجہ مبذول کرائی اور اس کی اصلاح کے بارے میں اپنی انوکھی تجویز پیش کی ہے وہ اسلامی محصول کے مسلمہ اصول پر مبنی ہے چنانچہ احکام زکواۃ میں چاروں فقہی مذاہب کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ پیداوار زرعی کی مقدار پانچ اوساق سے کم نہ ہو ورنہ کاشتکار سے محصول (عشر) نہ لیا جائیگا۔ اگرچہ اس بارے میں امام اعظم رح (امام ابو حنیفہ) کی رائے مختلف تھی لیکن ان کے دونوں لائق شاگردوں (قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ) کی رائے اپنے استاد سے مختلف تھی کہ پانچ اوساق سے کم پیداوار پر زکواۃ نہوگی اور فقہ حنفی میں فتویٰ امام اعظم کے قول کے برخلاف انہیں دونوں شاگردوں کی رائے پر ہے۔ دوسرے مذاہب (شافعی و مالکی) کے نزدیک پانچ اوساق کی قید لازمی اور غیر نزاعی ہے۔ الحاصل عملاً سارے فقہی مذاہب میں پانچ اوساق سے کم

4- *The Indian Economy and its growth and its Problems* by Dr. S.N. Sen (Bookland Ltd., Calcutta, 1957.)

5- *Principles of Public Finance* by Dalton—18th impression (London Rontleger Keganpaul Ltd.)

اقبال کا مالیاتی و محاصلی نظریہ

احمد عبداللہ المسدوسی

یمحق اللہ الربآء ویربی الصدقاۃ* (سورۂ بقر پارہ سوم رکوع ۵)
ترجمہ :–اللہ تعالیٰ رباء کو مٹاتا اور صدقات کو ترقی دیتا ہے–

فکر اقبال کی نمایاں اور امتیازی خصوصیت اس کا کتاب و سنت سے ماخوذ و مستفاد ہونا ہے ۔ جہاں اقبال نے تمدنی مسائل کے متعلق کچھ مخصوص نظریات پیش کئے ہیں وہیں مالیات عامہ اور محاصل سے متعلق بھی ان کا ایک مخصوص انداز ہے اور فکر اقبال کا یہ پہلو اس اسلامی سوشلزم کا لازمی جز ہے جس کا علامہ باربار ذکر کرتے ہیں [1] ۔ اس اسلامی سوشلزم کے نمایاں خد و خال کو واضح کرنا علامہ اقبال کے اجتماعی فلسفہ کی تشکیل و تدوین کے ضروری مگر تشنہ کام کی تکمیل کے لئے از بس ضروری ہے ۔ سطور ذیل میں ان کے اسی مخصوص محاصلی نظریہ کے مضمرات پر اجمالی بحث کی گئی ہے–

پنجاب کونسل کے رکن کی حیثیت سے تقریر کرتے ہوئے ۲۳ فروری ۱۹۲۸ء کو آپ نے فرمایا :

"اگر کوئی شخص زمیندار ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا تو اسکو لازماً لگان ادا کرنا پڑتا ہے لیکن اگر کوئی شخص زمین کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے دو ہزار روپئے [2] سالانہ سے کم آمدنی پیدا کرے تو اس پر محصول عاید نہیں کرتے"–

اس لئے ڈاکٹر صاحب کی تجویز یہ تھی کہ جس شخص کے پاس پانچ بیگھے سے زیادہ زمین نہ ہو اور جہاں آبپاشی نہ کی جا سکتی ہو اور جس کی پیداوار عملاً معین مقدار میں ہوتی ہو تو اس پر لگان نہ لگایا جائے [3]–

۱– اقبال نامہ صفحہ ۲۱۹
۲– آجکل بجائے دو ہزار کے اقل حد بڑھا کر چھ ہزار روپئے کردی گئی ہے۔
۳– اقبال کا سیاسی کارنامہ از جناب محمد احمد خانصاحب ۔ طبع اول صفحہ ۳۰۱

کی اس استطاعت پر مبنی ہے کہ وہ محصول ادا کر سکیں،، ۹۔ یہ دراصل وہی اصول ہے جس کو آدم اسمتھ یوں بیان کرتا ہے کہ ''ہر شخص کو اپنی استطاعت کے موافق ٹیکس ادا کرنا چاہئے ۱۰۔ اگر اس اصول کو مرعی نہ رکھا جائے تو اسکے جو خطرناک اور مضر اثرات غرباء پر عاید ہوتے ہیں اس کے بارے میں آگے چل کر ڈالٹن لکھتے ہیں :

''اس محصول کے جو افراد کی کارکردگی کو گھٹاتا ہے عائد ہونے سے افراد کے کام کرنیکی قابلیت گھٹ جاتی ہے اسلئے موجودہ معاشروں کے غریب تر ارکان پر محصول عاید کرنے کے خلاف ایک زبردست قیاس موجود ہے۔ کیونکہ یہ افراد ابھی تک اتنے غریب ہیں کہ انکی آمدنی میں تخفیف و کمی کے عام طور پر معنی یہ ہیں کہ موجودہ بالغوں کی کارکردگی اور ان کی اولاد کی مستقبل میں کارکردگی دونوں کو گھٹایا جائے۱۱۔

لیکن واقعہ تو یہ ہے کہ غریب افراد پر تحدیدیہ محصول سے نہ صرف انکی اور ان کی اولاد کی آئندہ کارکردگی دونوں متاثر ہوتی ہیں بلکہ بحیثیت مجموعی قوم کی مجموعی کارکردگی متاثر ہوتی اور قوم کی مجموعی آمدنی (حاصل) میں کمی واقع ہوتی ہے۔

اقبال نے زرعی پیداوار کی مستثنیٰ حد کے بارے میں جو تجویز پیش کی تھی وہ صدقات کی ایک قسم زرعی اراضی کے بارے میں تھی جس سے متعلق اوپر ہم نے زکواۃ کے بارے میں شرعی احکام واضح کرکے بتلایا کہ فقہا کے نزدیک یہ محصول اندازی سے مستثنیٰ ہے لیکن غیر مسلموں کے محصول زرعی (خراج) کے بارے میں بھی ایک اسلامی نظام حاصل میں اسی اصول پر عمل ہوگا چنانچہ مالیات اسلامی کے مسلمہ عالم و ماہر ابی عبید اپنی مشہور تصنیف ''کتاب الاموال،، میں صراحت کرتے ہیں کہ ان کی حد بھی زکواۃ کی حد ہے۱۲ اس لئے ان کی

9- *Principles of Public Finance* by Dalton—18th impression, London, Rontieger Keganpau Ltd.—page 89.

۱۰- اصول و طریق محصول تالیف اسمتھ۔ ترجمہ حبیب الرحمان۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۷ء

11- *Ibid*—Page 89.

۱۲- کتاب الاموال صفحہ ۵۲۶

مزروعہ زمینوں کی پیداوار میں بھی پانچ اوساق سے کم پیداوار میں کوئی زر مالگذاری وصول نہ کی جائے گی۔

چھوٹے کاشتکاروں سے رعایت برت کر ان کی پیداوار کو محصول سے مستثنیٰ قرار دینے کا نتیجہ سرکاری آمدنی میں کمی نہیں ہوتا جیسا کہ بعض ظاہر بین سمجھتے ہیں بلکہ اضافہ ہوتا ہے جیسا کہ قاضی ابو یوسف رح خلیفہ ہارون الرشید کو مخاطب کرکے اپنی "کتاب الخراج" میں کہتے ہیں :—

"اس کتاب میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اگر اس پر عمل کیا گیا تو کسی مسلمان یا ذمی (غیر مسلم رعایا) پر ظلم کئے بغیر بھی اللہ تعالیٰ تمہارے خراج (آمدنی و محاصل) کو بڑھادیگا" [۱۳]

یہ صرف قاضی صاحب رح کا ذاتی خیال نہیں بلکہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کا بھی دعویٰ ہے ۔ ہم اختصار کے مد نظر صرف قرآنی ارشادات کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱— "یمحق اللہ الربوٰا ویربی الصدقات"— اللہ تعالیٰ رباء کو مٹاتا اور صدقات (محاصل اسلامی) کو ترقی دیتا ہے۔

۲— فآت ذالقربیٰ حقہ والمسکین و ابن السبیل ذالک خیر للذین یریدون وجہ اللہ وأولئک ہم المفلحون. وما آتیتم من ربآ لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ و ما آتیتم من زکواۃ تریدون وجہ اللہ فاولئک ہم المفلحون.

(سورۃ الروم پارہ ۲۱ رکوع ۶)

پس دے قرابت دار کو اور مسکین اور مسافر کو ان کا حق، یہ ان لوگوں کے لئے بہتر ہے جو اللہ کی رضا چاہتے ہیں اور ایسے ہی لوگ فلاح پانے والے ہیں اور جو چیز تم اس غرض سے دوگے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچکر زیادہ ہو جائے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا اور جو زکواۃ دوگے تو جس سے

۱۳۔ کتاب الخراج مصنفہ قاضی ابو یوسف ۔ صفحہ ۶۔

اللہ کی رضا تمہیں مطلوب ہو تو ایسے
لوگ خدائے تعالیٰ کے پاس
(اپنے دیئے کو) بڑھاتے رہینگے۔

آیات بالا میں زکواۃ میں اضافہ کا جو ذکر کیا گیا ہے کیا وہ فی الحقیقت (خاکم بدھن) صرف ایک نرا عقیدہ ہے جس کا حقائق سے کوئی تعلق نہیں، یا ایک نفس الامری واقعہ اور تاریخی صداقت ہے اس کا جواب اگلی سطور میں پیش ہے۔

زکواۃ اور موجودہ زرعی محصول کا موازنہ

محصول مالگذاری کے موجودہ غیر اسلامی طریقہ سے جو آمدنی مملکت کو حاصل ہوتی ہے اس کا مقابلہ زکواۃ (عشر) کی مشروع آمدنی سے حاصل ہونے والی رقم سے اگر کیا جائے تو اس دعویٰ کی صداقت کا ثبوت مل سکتا ہے کہ محاصل میں نا انصافی اور زیادتی کے باوجود مجموعی حیثیت سے مملکت کو کم آمدنی حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ ذیل میں ہم اس کا جائزہ لیتے ہیں۔

موجودہ حالات میں زر مالگذاری کی وصولی کا عملی اختیار دونوں بازوؤں کی مقامی (صوبہ داری) حکومتوں کو حاصل ہے اس لئے ان کے متعلقہ اعداد مغربی اور مشرقی پاکستان کے صوبائی میزانیوں (Budgets) میں ملتے ہیں۔ چنانچہ ذیل میں ہم ۱۹۵۶-۵۷ء کی بابت متعلقہ اعداد پیش کرتے ہیں جو مالگذاری اور آبپاشی دونوں کی بابت ہیں کیونکہ لگان اراضی نیز شرعی مطالبہ (زکواۃ و خراج) دونوں کا تعلق ان سے ہے اس لئے تقابلی مطالعہ کے لئے یہ ناگزیر ہے۔

(الف) مغربی پاکستان ۱۹۵۶-۵۷ء میں مالگذاری اور آبپاشی کے اعداد [۱۴]

(۱) مالگذاری	۶,۶۹,۰۰,۰۰۰ روپئے	
(۲) آبپاشی	۹,۶۳,۰۰,۰۰۰ روپئے	
میزان		۱۶,۳۲,۰۰,۰۰۰ روپئے

14- *Pakistan Statistical Year Book 1957*. (Central Statistical Office, Government of Pakistan Karachi) Pages 185-186.

(ب) مشرق پاکستان

(۱) مالگذاری	۵,۱۰,۰۰,۰۰۰ روپئے	
(۲) آبپاشی	۲۳,۰۰,۰۰۰ روپئے	
میزان		۵,۳۳,۰۰,۰۰۰ روپئے
صدر میزان الف اور ب		۲۱,۶۵,۰۰,۰۰۰ روپئے

اس طرح پاکستان کے دونوں بازوؤں میں زرعی اراضی سے جو آمدنی مملکت کو حاصل ہوتی ہے اسکی مجموعی مقدار اکیس کروڑ پینسٹھ لاکھ روپئے ہے۔
اب ہم عشر کی آمدنی کا حال معلوم کرینگے

اسلامی نظام محاصل (شریعت) میں پیداوار کا دسواں حصہ لیا جاتا ہے لیکن جہاں زمین کی آبیاری کا بندوبست خود کاشتکار کرے اور سرکاری پانی نہ لے تو دسویں حصہ (عشر) کی بجائے پیداوار کا بیسواں حصہ (نصف العشر) لیا جاتا ہے اسلئے عشر اور صدقات کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ پاکستان میں ان دو مختلف قسم کی زمینوں کی مجموعی مقدار کیا ہے؟ بدقسمتی سے اسکے قابل اعتبار اور ٹھیک اعداد مرتب نہیں ہیں لیکن سالانہ زرعی پیداوار کے مشترکہ اعداد ملتے ہیں چنانچہ ۵۷-۱۹۵۶ء میں پاکستان کی سالانہ زرعی پیداوار کی قیمت بارہ ارب ایک کروڑ بائیس لاکھ روپئے بتلائی جاتی ہے[۱۵] لیکن یہ تخمینے حقیقی آمدنی سے کم ہیں کیونکہ پاکستان کے زرعی بینک کے منیجنگ ڈائرکٹر مسٹر مہتاب الدین صاحب کے بیان کے لحاظ سے صرف پاکستان کے مشرق حصہ کے زرعی پیداوار کی سالانہ آمدنی چھ ارب روپئے ہے[۱۶]۔ حالانکہ مذکورہ بالا شماریات کے اعداد اس سے کم ہیں نیز ''شماریات کی سالانہ کتاب،، مذکورہ بالا کے بارھویں باب میں اس امر کی صراحت پائی جاتی ہے کہ پیداوار زرعی کی قیمت ۴۹-۱۹۵۰ء و ۱۹۵۲ء ۱۹۵۳ء کی اوسط قیمتوں پر لگائی گئی ہے۔ حالانکہ اس کتاب کے ایک جدول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۹۵۷ء میں جو ہمارے اعداد زر مالگذاری کا سال ہے پیداوار زرعی کی قیمتیں بڑھی ہوئی تھیں[۱۷] چنانچہ وضاحت کے لئے ہم ذیل میں اس جدول کو درج کرتے ہیں البتہ اس میں سے درمیانی سالوں کے اعداد حذف کر دئے گئے ہیں لیکن چائے اور تمباکو کے اعداد اسی کتاب سے لیکر اضافہ کئے گئے ہیں۔

15- *Pakistan Statistical Year Book 1957*—Page 202

۱۶- اخبار ''ڈان،، انگریزی مورخہ ۲۸ جولائی ۱۹۵۹ء

17- *Pakistan Statistical Year Book, Page 104*

۱۹۵۲ء اور ۱۹۵۳ء میں منتخب اشیاء کی تھوک قیمتوں کا اشاریہ

سال	چاول	گیہوں	چنا	پٹسن	روئی	کھالیں	چمڑے	چائے (فی پونڈ)	تمباکو (فی من)	اون
1952	84,6	110	94	61,5	111,6	114	70,7	0-14-0	76-8-0	104,7
1953	96,2	111,8	100,5	97,6	108,6	149.5	127.4	2-1-9	88-2-0	203.7

اس جدول کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۵۲ء کے مقابلہ میں ہر چیز کی قیمت میں سوائے روئی کے اضافہ ہوا ہے حالانکہ خود ۱۹۵۲ء میں جنگ کوریا کے باعث قیمتیں غیر معمولی طور پر بڑھی ہوئی تھیں اور یہ ۴۹-۱۹۵۰ء سے زائد تھیں جو ۱۹۵۳ء کی زرعی پیداوار کی قیمت کی مساوی طور پر بنیاد ہے چونکہ ''شماریاتی سالانہ کتاب،، محولہ بالا میں ۱۹۵۳ء کی قیمتوں کے لحاظ سے سالانہ زرعی پیداوار کی قیمت مشخص کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اسلئے معین طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ ۵۳ء میں بحیثیت مجموعی ۱۹۵۰-۵۲-۵۳ء کے مقابلہ میں قیمت پیداوار زرعی میں کتنا اضافہ ہوا ہے لیکن ایک محتاط تخمینہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ مجموعی طور پر کم از کم ساڑھے بارہ فیصدی اضافہ ہوا ہے اس بنیاد پر اگر ہم ۵۳ء کی سالانہ زرعی پیداوار بارہ ارب روپئے میں اضافہ کریں تو یہ ڈیڑھ ارب کے لگ بھگ اضافہ ہوگا اور مجموعی قیمت پیداوار بڑھکر بجائے بارہ ارب کے ساڑھے تیرہ ارب فرض کیجا سکتی ہے لیکن یہاں یہ یاد دلانیکی ضرورت ہے کہ بارہ ارب کے اعداد میں اغلباً سابقہ بلوچستان اسٹیٹس یونین اور قبائلی علاقوں کے اعداد شامل نہیں ہیں کیونکہ اس کتاب کے پانچویں باب میں یہ صراحت موجود ہے کہ ''پاکستان میں استعمال اراضی کے مکمل اعداد موجود نہیں ہیں اور جو اعداد یہاں درج ہیں ان سے سابقہ بلوچستان یونین اور قبائلی علاقے خارج ہیں،، اس لئے ان دونوں علاقوں کی آبادی و رقبہ اور نسبتاً زیادہ قیمتی پیداوار (میوؤں) کو پیش نظر رکھ کر یہ فرض کرنا غلط نہ ہوگا کہ ان متروکہ علاقوں کی مجموعی قیمت ڈیڑھ ارب روپئے کے لگ بھگ ہوگی۔

اسطرح فقرات بالا کے لحاظ سے پاکستان کی زرعی پیداوار کی سالانہ قیمت پندرہ ارب ٹھہرتی ہے جس کا دسواں حصہ (عشر) ایک ارب پچاس کروڑ روپئے ہوتا ہے۔ عشر کی یہ رقم مالگذاری کی موجودہ رقم مندرجہ نمبر ۱ سے جو اکیس کروڑ پینسٹھ لاکھ ہے ۷ گنے سے زیادہ ہے ع بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تابکجا۔
نہ صرف عشر کے مشروع ٹیکس کو اختیار کرنے سے مالگذاری کی موجودہ شرح سے وصول ہونے والی مقدار سے سات گنا زیادہ رقم خزانہ سرکاری میں جمع ہوتی ہے

بلکہ دونوں بازوؤں کی (تمام مدات محاصل سے وصول ہونے والی) مجموعی سالانہ آمدنی سے بھی زیادہ رقم وصول ہوتی ہے چنانچہ دونوں صوبائی حکومتوں کو مختلف ذرائع سے جو مجموعی رقم وصول ہوتی ہے وہ حسب ذیل ہے[۱۸]۔

(الف) مغربی پاکستان کی جملہ آمدنی بابتہ ۵۶-۵۷ .... ۵۸,۶۸,۰۰,۰۰۰ کروڑ روپئے
(ب) مشرقی ,, ,, ,, ,, ,, ... ۳۲,۴۱,۰۰,۰۰۰ کروڑ روپئے
میزان .... ۹۱,۰۹,۰۰,۰۰۰ کروڑ روپئے

دونوں صوبائی حکومتوں کی مجموعی آمدنی ۵۶-۵۷ء میں اکیانوے کروڑ نولاکھ روپئے ہوتی تھی اسکے مقابلے میں صرف عشر کی ایک مد سے اس رقم سے بقدر اٹھاون کروڑ نواسی لاکھ زیادہ آمدنی ہوتی ہے اور یہ اعداد ان لوگوں کے شبہات اور اندیشوں کو ختم کر دیتے ہیں جو اس عام خیال میں مبتلا ہیں کہ اسلام کا محاصلی و مالیاتی نظام عہد حاضر کی بڑھتی ہوئی مملکتی ضروریات اور ترقی پذیر معیشت کیلئے مکتفی نہیں ہے۔

اس نوبت پر ہم اس امر کا اظہار ضروری سمجھتے ہیں کہ ہمارا منشاء ایمانداری سے عشر کے مالی اثرات کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینا ہے اسلئے ہم اعداد کی بازیگری کے عام طریقہ کے برخلاف اس امر کا اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ اسلامی اصول محاصل کے تحت عشر کی اس آمدنی (ڈیڑھ دو ارب روپیوں) میں بعض وضعات لازمی ہیں جن کا ہم اگلے فقرات میں ذکر کرینگے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر صراحت کی ہے ان اراضیات کی پیداوار کا حساب عشر (دس فیصدی) کے بجائے نصف العشر (۵ فیصدی) کے حساب سے لگانا ہوگا جنکی آبپاری کاشتکاروں کے ذاتی کنوؤں سے ہوتی ہے لیکن افسوس ہے کہ اس بارے میں بھی باوجود تلاش کے ہمیں ایسے اعداد نہ مل سکے جن سے پتہ چلتا کہ پاکستان کے جملہ مزروعہ رقبہ کا کتنا حصہ سرکاری ذرائع آب سے اور کتنا نجی ذرائع سے سیراب ہوتا ہے۔

18- *Pakistan Statistical Year Book 1957*—Pages 185-186.

البتہ اتنی بات واضح ہے کہ مغربی پاکستان کے مزروعہ رقبہ کا نسبتاً بہت بڑا حصہ سرکاری نہروں سے سیراب ہوتا ہے۔ چنانچہ مشرق اور مغربی پاکستان کے آبیانے کے جو اعداد اوپر نقل کئے گئے ہیں ان سے بھی یہ چیز عیاں ہے کہ مشرقی پاکستان کی تیئیس لاکھ (۲۳ لاکھ) آمدنی کے مقابلہ میں اس مد سے مغربی پاکستان کی آمدنی نو کروڑ تریسٹھ لاکھ روپئے تقریباً چالیس گنا زیادہ ہے۔ اس طرح پاکستان کے جملہ مزروعہ رقبہ کے منجملہ مغربی پاکستان کا رقبہ چونکہ چھ گنے سے زیادہ ہے اسلئے یہ نتیجہ غلط نہ ہوگا کہ پاکستان کے مزروعہ رقبہ تری کا پچھتر فیصد سرکاری پانی سے کاشت ہوتا ہے اس مفروضہ پر (کیونکہ متعلقہ اعداد مہیا نہیں ہیں) اگر ہم پچیس فیصد اراضیات پر دسویں حصہ کے بجائے نصف عشر عاید کریں تو مجموعی رقم ڈیڑھ ارب سے گھٹ کر ایک ارب تیس کروڑ سے کچھ زائد ٹھہرتی ہے۔

اسلامی محصول (عشر) میں مستثنیٰ حد

دوسری وضعات پانچ اوساق سے کم پیداوار کا عشر سے مستثنیٰ ہونا ہے جسکی طرف آغاز کلام میں اشارہ کیا گیا اور جو اقبال رح کے نظریہ' عاصل کی بنیاد ہے حضرت شاہ ولی اللہ رح کی مذکورہ بالا تعبیر کے مطابق پانچ اوساق کی مستثنیٰ حد ایک کاشتکار خاندان کی سال بھر کی ضروریات کے لئے عہد رسالت میں کافی تھی موجودہ زمانے میں اسی اصول پر عمل کریں تو ہماری دانست میں ایک کاشتکار خاندان کی سال بھر کی ضروریات کے لئے دس ایکڑ اراضیات کی پیداوار مستثنیٰ ہو جائے گی۔ اگرچہ اقبال مرحوم کے نزدیک ۵ بیگھے کافی تھے اور مغربی پاکستان کے لئے ہماری موجودہ حکومت کے قائم کردہ کمیشن اصلاح زرعی (Land Reform Commission) کے معزز ارکان کی رائے میں پندرہ ایکڑ اراضی اس غرض کے لئے ضروری ہے [۱۹] لیکن یہ اونچا معیار موجودہ فی ایکڑ پیداوار کی روشنی میں کیا گیا ہے جو مسلمہ طور پر مشرق ممالک کے مقابلے میں بھی گھٹیا اور کمتر ہے ورنہ اگر اوسط پیداوار کا لحاظ کیا جائے تو دس ایکڑ کی پیداوار کافی ہے چنانچہ پاکستان کے اولین شش سالہ ترقیاتی منصوبے کے مصنفین کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے [۲۰] اور جہاں تک مشرق پاکستان کا تعلق ہے یہ رقبہ اور گھٹ جاتا ہے کیونکہ خود حکومت کی وزارت امور اقتصادی کا بیان یہ ہے

19. *Report of the Land Reform Commission for West Pakistan*, January 1959—Page 12.

20. *Ibid*—Pages 66-68.

کہ ضلع تہرہ کے زرخیز علاقوں کیلئے ڈھائی ایکڑ ایک معاشی مقبوضہ ھے اگر پورے صوبے کا بحیثیت مجموعی خیال کیا جائے تو ۵ ایکر ایک معاشی مقبوضے کیلئے کافی سمجھے جائیں گے[۲۱]۔

الغرض بوجوھات ذیل ھم دس ایکڑ اراضیات کو ایک معاشی مقبوضہ سمجھکر عشر سے مستثنیٰ قرار دے سکتے ھیں۔

(الف) زکواۃ کا نصاب شرعی اقل (کم سے کم) ھے جسکی مصلحت یہ ھے کہ اسلام معاشرہ کے زیادہ سے زیادہ افراد کو زکواۃ کی ادائی میں شریک بنا کر ان کے عزت نفس اور وقار میں اضافہ کرتا ھے کیونکہ ڈالٹن کے بقول اگر محصول آمدنی تمام لوگوں پر عائد ھوتا ھے خواہ وہ کتنے ھی غریب کیوں نہ ھوں تو وہ سب فضول خرچی کو روکنے میں تعاون کرینگے اور غرباء کا اخلاق مرتبہ بلند ھوگا[۲۲]۔

(ب) دیہی زندگی کا معیار شہری زندگی کے مقابلے میں نیچا ھوتا ھے اور دیہی ماحول میں ضروریات کم ۔ اسلئے اخراجات کم لاحق ھوتے ھیں۔

(ج) شریعت کے نظام محاصل میں غریب طبقے کی بنیادی احتیاجات اور معاشرتی خدمات کی فراھمی مصارف صدقات (زکواۃ) میں داخل ھے۔

الغرض دس یکڑ اراضی کو ھم زکواۃ سے مستثنیٰ قرار دیں تو ”ملک کے مجموعی رقبہ کا تقریباً ۳۲ فیصد حصہ خارج ھو جائیگا جیسا کہ سابقہ صوبہ“ پنجاب کے اعداد سے ظاھر ھوتا ھے[۲۳] اور دیگر صوبجات سے متعلق معین اعداد کی عدم موجودگی کے باعث ھم پنجاب کے اعداد کی بنا پر عمل کرنے پر مجبور ھیں اسطرح اگر ملک کی مجموعی پیداوار زرعی کی مالیت (ایک ارب تیس کروڑ) میں

21- *Economy of Pakisian 1950*, Page 64.

22- *Principles of Public Finance* by Dalton, Page 47.

۲۳- رپورٹ کمیشن زرعی اصلاحات (جنوری ۱۹۵۹) صفحہ ۱۳
ان اعداد و شمار کے رو سے سابقہ پنجاب کے کل ۲۶ کروڑ ۳۱ لاکھ ایکڑ اراضی میں سے ۷۰ لاکھ ۹۲ ھزار ایسے کاشتکاروں کے پاس تھا جو ۱۰ ایکڑ سے کم رقبہ کاشت کرتے تھے اور یہ حصہ کل کا ۳۱،۸ فیصد ھوتا ھے۔

اگر ۳۲ فیصد مستثنیٰ اراضیات کی پیداوار کو گھٹا دیا جائے تو اکتالیس کروڑ (۴۱،۰۰،۰۰،۰۰۰) کی رقم گھٹ کر مجموعی رقم تقریباً نواسی کروڑ (۸۹،۰۰،۰۰،۰۰۰) رہ جاتی ہے اور یہ رقم بھی موجودہ رقم مالگذاری سے تقریباً چارگنا ہے۔ نیز اسوقت دونوں صوبائی حکومتوں کی مجموعی آمدنی اکیانوے کروڑ نو لاکھ کے لگ بھگ ہے لیکن یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ یہ ان مختلف وضعات کے بعد حاصل شدہ رقم ہے جن کا منشاء چھوٹے اور غریب کاشتکاروں سے وہ بے مثال رعایت و فیاضی اور عدل معاشرتی برتنا ہے جو شرعی نظام محاصل کے علاوہ دنیا کے کسی اور نظام محاصل زرعی میں نہیں پایا جاتا اسکی خوبی کا مزید اندازہ حسب ذیل حقائق سے ہو سکتا ہے۔

زراعت اور مزروعین کی اہمیت کے متعلق ''کمیشن زرعی اصلاح'' کے معزز ارکان یوں رائے زنی کرتے ہیں:۔

''پہلے پنجسالہ منصوبے کی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ زراعت اپنی متعلقہ شاخوں۔ افزائش نسل، حیوانات، جنگلات، سمکیات اور باغات کے ساتھ پاکستان کی معیشت کا سب سے بڑا گوشہ ہے قومی آمدنی کے مجموعے کا تقریباً ساٹھ فیصدی زراعت سے حاصل ہوتا ہے غیر مضافی عمالی طاقت کا پچھتر (۷۵) فیصد زراعت میں مصروف ہے، دیہاتوں میں رہنے والوں کا نوے (۹۰) فیصد بلاواسطہ یا بالواسطہ زراعت پر تکیہ کرتا ہے، بیرونی زر مبادلہ کا تقریباً نوے (۹۰) فیصد زراعت سے حاصل ہوتا ہے''۔ [24]

''دیہاتی ہمارے ملک کی مجموعی آبادی کا نوے (۹۰) فیصد ہیں [25] اور ہمارے یہ دیہاتی ہمارے مجموعی محصول دہندوں کا تقریباً پچانوے (۹۵) فیصد ہیں

زرعی محصول دہندے ملک کی معیشت اور مالیات میں ریڑھ کی ہڈی ہیں۔

یہ ایک حیرت ناک انکشاف سہی لیکن حقیقت واقعہ پر مبنی ہے کہ زرعی محصول دہندے ملک کی معیشت ہی کی طرح ملک کے مالیات عامہ کی

24- *Report of the Land from Commission* **Page 10.**

25- *The First Five Year Plan, 1955-60 (draft)* Volume I, May 1956. Page 37.

بھی ریڑھ کی ہڈی ہیں جیسا کہ اعداد ذیل سے ظاہر ہے مارشل لاء کے نفاذ کے بعد پاکستان میں غیر زرعی محصول آمدنی ادا کرنے والوں کی تعداد بڑھکر اب ایک لاکھ ہوگئی ہے لیکن زرعی محصول ادا کنندگان کی تعداد کا حال یہ ہے کہ صرف سابقہ پنجاب میں ان کی تعداد بائیس لاکھ تھی جیسا کہ ہماری بحث سے ظاہر ہوتا ہے دیگر صوبوں اور علاقوں کے زرعی محصول دہندوں کا شمار بھی اسی تناسب پر کیا جائے تو ان کی مجموعی تعداد اسی (۸۰) لاکھ سے زیادہ ہوتی ہے اور یہ ایک لاکھ غیر زرعی محصول دہندوں کے مقابلے میں عددی حیثیت سے جو اہمیت رکھتے ہیں ان پر زور دینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

بوجوہات بالا یہ عیاں ہے کہ اگر ہم مالگذاری کے موجودہ نظام کو ترک کرکے صدقات کے مشروع نظام کو اختیار کریں تو کئی طرح کے فوائد متصور ہیں:-

(۱) حکومت کی آمدنی میں غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔

(۲) کاشتکاروں کی اکثریت پر سے (جو ملک کی معیشت کا اصلی ستون ہیں) محصول کا بار ہٹ جاتا ہے۔

(۳) ''زیادہ سے زیادہ لوگوں کا زیادہ سے زیادہ فائدہ،، کا منصفانہ اصول جو سیاسیات ہی کی طرح مالیات عامہ کا بھی رہنما اصول ہے برسرکار آتا ہے کیونکہ اس پر عمل درآمد کے نتیجہ میں چھوٹے کاشتکار جنکی تعداد زرعی محصول دہندوں کی تعداد کا (۷۶) فیصد اور مجموعی زرعی اور غیر زرعی محصول دہندوں کا پچھتر (۷۵) فیصد ہے ادائی محصول سے بری ہو جاتے ہیں جو ایک غیر معمولی اور عظیم الشان اصلاحی اقدام ہوگا۔

(۴) اتنی کثیر تعداد کو معاف دینے کے باوجود ملک کی مجموعی زرعی آمدنی میں متناسب کمی واقع نہیں ہوتی کیونکہ انکے قبضے میں ملک کے مجموعی زرعی رقبہ کا صرف ۳۲ فیصد کے قریب ہے اور مابقی چار لاکھ افراد کے قبضے میں تقریباً اڑسٹھ (۶۸) فیصد رقبہ ہے جس سے مملکت کو تقریباً نواسی کروڑ (۸۹) رقم وصول ہوتی ہے۔ لیکن یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ یہ کمی محصول عشر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسکے منصفانہ اصولوں کی رعایت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

۹۔بعض لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ صدقات (عشر) کی پیداوار میں دس فیصد وصول کرنے کا طریقہ قدیم و فرسودہ اور ناقابل عمل ہے جو ابتدائی معیشت کی نشانی ہے اگرچہ اسلامی محاصل کے اصولوں کے تحت جنس کے بجائے نقدی میں بھی عشر و خراج لیا جا سکتا ہے لیکن پسندیدہ اور مرجح بھی ہے کہ جنس میں وصول کیا جائے تاکہ زر مالگذاری کی وصولی کے خاطر کاشتکار اپنی پیداوار کم داموں میں بیچنے پر مجبور نہ ہوں اور تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ جنس کے بجائے معین رقم میں مالگذاری وصول کرنیکا طریقہ انصاف یا کاشتکاروں کے فائدے کے لئے نہیں بلکہ حریص حکمرانوں کی زر اندوزی کیلئے شروع ہوا ورنہ یہ طریقہ بہتر ہے اور موجودہ غذائی مسئلہ کی نوعیت میں تو یہ کئی طرح مفید اور ضروری ہے جس پر یہاں تفصیلی بحث موجب طوالت ہوگی البتہ اسقدر اشارہ کافی ہے کہ موجودہ نگرانی کی معیشت میں بصورت اجناس محاصل کی وصولی اجناس کی قیمتوں پر قابو رکھنے اور غیر زرعی طبقات خصوصاً شہری آبادی کی ضروریات کی فراهمی اور تقسیم کے لئے بے حد سہولیت بخش ہے چنانچہ بصورت جنس محاصل کی وصولی کا طریقہ جو پچھلی صدیوں میں متروک ہو گیا تھا اب پھر موجودہ صدی میں مجبوراً اختیار کیا جانے لگا ہے چنانچہ ڈالٹن جیسے عملی ماہر مالیات و سیاستدان کی شہادت یہ ہے :۔

''چنانچہ ۱۹۰۹ء کے بعد سے مالکان اراضی کا محصول مدت زر مالگذاری کے حکام کی رضامندی سے اراضی کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے گوکہ جب ۱۹۰۶ء میں پہلی مرتبہ یہ تجویز دارالعوام میں پیش ہوئی تو اس بنیاد پر اس کا مضحکہ اڑایا گیا کہ اگر اسکو قبول کیا گیا تو اسکے بعد شراب کشید کرنے والے اس کا مطالبہ کرینگے کہ ان کا محصول مدت وہ وھسکی (شراب) کی صورت میں ادا کریں،،[۲۶]

''۱۹۲۰ء کے بعد سے ممالک متحدہ امریکہ میں تیل پیدا کرنے والی سرکاری مملوکہ اراضیات کے قول کی بابت ادا شدنی رقومات ملکیت (رائلٹی) وفاقی حکومت کو تیل کی صورت میں ادا کئے جا سکتے ہیں،،[۲۷]۔

26- *Principles of Public Finance* by Dalton, Page 5.

۲۷- اخبار ''ڈان،، انگریزی مورخہ ۲۰ ستمبر ۱۹۵۹ء

غالباً یہی وہ جدید اور بدلتا ہوا رجحان ہے جسکی طرف معزز ارکان ''کمیشن اصلاح زرعی،، نے اپنی رپورٹ میں یوں اشارہ کیا ہے :—

''ہم نے اس سوال پر غور کیا کہ پیداوار کے محرک کو مہیا کرنے کے نقطہ' نظر سے کیا یہ مرجح و بہتر ہوگا کہ زر لگان کی ادائی کے موجودہ طریقے کو پیداوار کے خام حصے کی صورت میں بدل دیا جائے۔ نظری حیثیت سے زر لگان کی پیداوار کی ایک مقررہ مقدار کی صورت میں یا مقررہ رقم میں ادائی بشرطیکہ سطح نیچی ہو کاشتکار کے نقطہ' نظر سے قابل ترجیح ہے کیونکہ ایک مقررہ زر لگان کی صورت میں اسکے لئے پیداوار بڑھانے اور حق کاشت میں ترقی اور اضافے کے پورے ثمرات سے متمتع ہونے کا محرک جذبہ موجود ہوتا ہے لیکن ایسی صورت میں خسارہ کا پورا بار کاشتکار کو برداشت کرنا ہوگا، موسموں، بارش اور ندیوں کے بہاؤ میں تبدیلیوں کے ناگہانی اثرات سال بہ سال زرعی پیداوار کو مغربی پاکستان میں اس قدر غیر یقینی بنا دیتے ہیں کہ مقررہ لگان کو اختیار کرنا چاہے نقدی میں ہو یا جنس میں مزارعین کے لئے ایک بڑا جوکھم ہے جو انہیں برداشت کرنا پڑیگا،،

ہم بصد ادب و احترام معزز ارکان کمیشن کی اس رائے کے متعلق یہ عرض کرنے کی اجازت چاہینگے کہ جہاں تک بصورت جنس ادائی لگان کا تعلق ہے ان کی مشکل کو سمجھنا آسان نہیں ہے کیونکہ موسموں کی خرابی کثرت بارش یا دریاؤں کے اتار چڑھاؤ کے باعث اگر فصلوں کو نقصان پہنچ جائے تو کیوں بصورت جنس ادائی لگان میں دشواری پیدا ہوگی؟ کیا معافی کے یا کمی لگان کے اصول صرف متغیر محصول ہی کی صورت میں ممکن ہیں معین محصول (چاہے نقدی ہو یا جنس) کی صورت میں ممکن یا قابل عمل نہیں؟ اگر واقعہ یہی ہے تو بھی بصورت جنس یہ زیادہ آسان ہے کیونکہ عشر (دسواں حصہ) پیداوار کی شرح زیادہ سازگار ہے کیونکہ فصل کے اچھے یا برے ہونے کی دونوں صورتوں میں اس معینہ شرح پر عمل کرنا آسان تر اور منصفانہ ہے اور جہاں تک شرح لگان کے معین ہونے کے نقص اور موجودہ طریق لگان کے متغیر ہونے کی واجبیت اور خوبی کا تعلق ہے یہ امور ماہرین کے نزدیک چونکہ قطعی اور فیصلہ کن نہیں کہلائے جا سکتے اسلئے کمیشن کے معزز ارکان کے استدلال کی قوت کو تسلیم کرنا دشوار ہے۔

مالگذاری اور آبیانے کی شرحیں صدقات کی شرح سے زائد ہیں

پچھلے صفحات میں ہم معلوم کر چکے ہیں کہ صدقات کی صورت میں

مملکت کو جو آمدنی ہوگی وہ مالگذاری اور آبیانے کی موجودہ آمدنی سے کئی گنا بڑھی ہوئی ہے اور اس کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ زر مالگذاری اور آبیانے کی شرح عشر کی شرح سے زیادہ ہے :—

(الف) چنانچہ پہلے آبیانہ کی شرح لیجئے ۔ اسکے بارے میں ''کمیٹی تحقیقاتی برائے محصول اندازی،،(Taxation Enquiry Committee) کی رپورٹ کا بیان ہے کہ پنجاب کی نہروں کی شرح ۱۹۲۵ء کی پیداوار کے ۹ فیصد پر مقرر ہوئی تھی اس ۹ فیصد کے مقابلہ میں زکواۃ کی شرح صرف ۵ فیصد ہے کیونکہ سرکاری ذرائع آب سے سیرابی کی صورت میں اراضیات کی پیداوار سے ۵ فیصد (نصف العشر) زائد لیکر جملہ دس فیصد (عشر) لیا جاتا ہے اسلئے یہ زائد ۵ فیصد آبیانہ ہوگا—

(ب) اب مالگذاری کی شرحوں کا مقابلہ کیجئے—

مالگذاری کی شرحیں

بر صغیر پاک و ہند میں مالگذاری کی جو شرحیں رائج تھیں وہ مختلف علاقوں میں مختلف تھیں لیکن عموماً ان کی انتہائی حد پیداوار کا ایک تہائی تھی چنانچہ اس ضمن میں رومس دت (Romas Dutt) لکھتے ہیں ۔ ''حکومت نے اب جو انتہائی حد مقرر کی ہے وہ کھیت کی پیداوار کا ایک تہائی ہے،، ۲۸ اب ہم زیادہ معین طور پر پاکستان کے مختلف علاقوں کی شرح مالگذاری کی بابت علیحدہ غور کرینگے—

(۱) سابقہ صوبہ سندھ —

سندھ میں تعدیہ محصول کا حسب ذیل طریقہ اور معیار ہے :—

''بہر حال موجودہ صدی کے آغاز پر حکومت کے حصے کے طور پر زمین کی مالیت کرایہ کا پچاس فیصد مقرر کی گئی اس تناسب میں کبھی اضافہ نہیں ہوا اور لائیڈ بیاریج کی تعمیر کے بعد سے معیار چالیس فیصد مقرر کیا گیا اور قریبی زمانے میں تو اسکو گھٹا کر زمیندار کے خام حصے کو ایک تہائی (۳۳⅓ فیصد) مقرر کیا گیا ۲۹—

28- *The Economic History of India under early British rule*—6th edition, Keganpaul, Trench Trubner & Co. Ltd. Pages 169-170.

29- *The Economy of Pakistan*, Published by Govt. of Pak. 1950-*Page* 44.

چونکہ محصول کا تعین زمیندار کے حصے کے لحاظ سے کیا گیا ہے اسلئے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ زمیندار کو ہاری سے پیداوار کا کتنا حصہ ملتا ہے اس بارے میں بھی اسی مستند (سرکاری) کتاب کا بیان یہ ہے۔

''جب فصل تیار ہوجاتی ہے تو زمیندار عموماً کسی آدمی کو مقرر کرتا ہے تاکہ وہ اسکی نگرانی کرے کہ فصل میں چوری نہ ہو اسکے بعد زمیندار پیداوار کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرتا ہے اس کا ایک حصہ زمیندار لیتا ہے اور دوسرا ہاری [۳۰]۔

اسکے معنی یہ ہوئے کہ زمیندار کے حصے (پچاس فیصد) کا کم از کم ایک تہائی رقم مالگذاری ہے اس لحاظ سے کل پیدار کا ۱۶⅔ فیصد مالگذاری ہے اسکے علاوہ بھی کچھ اور محاصل ہیں جنکے اضافے کے بعد یہ شرح مسلمانوں کی حد تک تقریباً ۲۰ فیصد اور غیر مسلموں کی حد تک تقریباً انیس فیصد ہو جاتی ہے لیکن بہتر ہوگا کہ ہم اسی کتاب کا متعلقہ حصہ ذیل میں درج کریں۔

''زمیندار کے ادا کردہ محاصل،، پیداوار کے پچاس فی صد میں سے جو زمیندار اپنے حصے کے طور پر ہاری سے لیتا ہے اور ابواب کی بابت اسکو جو رقم ملتی ہے اسکو وہ پیداوار کے تولنے اور منتقل کرنے میں صرف کرتا ہے تیار فصل کاف بکر جو خالص منافع ہوتا ہے وہ اسکا ۳۳⅓ فیصد مملکت کو ادا کرتا ہے اسکے ذمہ ڈسٹرکٹ اور لوکل بورڈ کے محصول کی ادائی بھی ہے جو ۱۲½ فیصد ہے اسی طرح تشخیص محصول اراضی اور عارضی محصول تعلیم کی بابت ۶¼ محصول ادا کرتا ہے اسطرح ایک مسلم زمیندار کی خالص آمدنی پر ان محاصل کا مجموعی تعدیہ 39-3-12 اور غیر مسلم پر 37-1-12 فیصد ہے [۳۱]

ظاہر ہے کہ یہ زکواۃ کی شرح سے تقریباً چوگنی ہے کیونکہ آبیانے کو چھوڑ کر زکواۃ کی شرح پانچ فی صد ہے۔

(۲) سابق صوبہ شمال مغربی سرحد—اس کا حال یہ ہے۔

''مالگذاری اراضی کی بابت حکومت کا مطالبہ زمیندار کے حصے کے

30- *Ibid* Page 45.

31- *Economy of Pakistan* Page 45.

ایک چوتھائی (۲۵ فیصد) پر مقرر ہے سو من مجموعی پیداوار میں سے آٹھ من معمولی مطالبات کے لئے وضع کئے جاتے ہیں اور بقیہ ۹۲ من کو ۴۶ من کے دو برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے جسمیں سے ایک حصہ کاشتکار کو ملتا ہے اور دوسرا زمیندار کو (اسمیں مقامی رواج کے لحاظ سے کمی و بیشی ہوتی ہے) حکومت کا حصہ زمیندار کے حصے کا ۲۵ فیصد ہے یعنی ۱۰۰ من پیدوار کی صورت میں تقریباً ۱۱½"[32]۔

یہ شرح بھی زکواۃ کی شرح سے دگنی سے بھی زائد ہے۔

(۳) سابق صوبہ پنجاب۔محولہ بالا کتاب کا بیان ہے کہ

"قانونی طور پر یہ محکوم ہے کہ کسی پیمائشی حلقہ کی مالگذاری کا مطالبہ اسکے مجموعی واصلات کی تخمینی نقد قیمت کی ایک چوتھائی سے زیادہ نہ ہوگا[33]۔

"یہ شرحیں غیر مبدل ہیں جن اراضیات پر عائد ہوتی ہیں ان میں مختلف فصلوں کے لحاظ سے ہوتی ہے[34]۔

یہ شرح بھی زکواۃ کی شرح کے مقابلہ میں چوگنی اور پانچ گنی کے درمیان ہے۔

(۴) سابق بلوچستان

"مالگذاری کی معمولی شرح خام پیداوار کا چھٹا حصہ ہے جب جنس میں مالگذاری وصول کی جاتی ہے تو پھر غلہ کے مساوی چارہ بھی وصول کیا جاتا ہے۔[35] یہ شرح زکواۃ کی شرح سے تگنی ہے۔

(۵) مشرق بنگال (سابق بنگال)

32- *Ibid* Page 48.

33- *Ibid* Page 53.

34- *Economy of Pakistan*, Page 54.

35- *Economy of Pakistan*, Page 57.

بنگال کی شرح مالگذاری کا ٹھیک اندازہ کرنا دو وجوہ سے مشکل ہے

(۱) بندو بست دوامی (۲) اور مشرق بنگال میں لگان کسی سائنٹیفک اصول پر مقرر نہیں ہوا ہے اور نہ ہی زمین کی نوعیت یا زمین کی پیداوار کی مالیت سے وہ کوئی مسلمہ نسبت رکھتا ہے[۳۶] تاہم اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس صوبہ میں چار طرح کی زمینیں ہیں جنکی شرحیں کسی طرح پیداوار کے دسویں حصہ سے کم نہیں ہیں تفصیلات کے لئے دیکھئے صفحات ۷۷ تا ۹۷ کتاب (*The Economy of Pakistan* 1950)

فقرہ بالا کے مندرجات سے یہ امر بخوبی ثابت ہے کہ آبیانہ اور مالگذاری کی موجودہ شرحیں زکواۃ کی مقررہ شرحوں سے بڑھی ہوئی ہیں اسکے باوجود مملکت کو اس بڑھی ہوئی شرح سے جو مجموعی آمدنی حاصل ہوتی ہے وہ زکواۃ کی کم تر شرح سے حاصل ہونے والی آمدنی کے مقابلے میں حیرتناک طور پر کم ہے کیا یہ کلام اللہ کی صداقت کی دلیل نہیں کہ صدقات (محاصل اسلامی) میں اللہ تعالیٰ برکت عطا فرماتا ہے۔ یہ صرف عشر اور مالگذاری کی آمدنیوں کے بارے ہی میں صحیح نہیں بلکہ اسلامی اور غیر اسلامی ذرائع آمدنی کی تمام موصولات (آمدنی) کے مقابلہ میں بھی صحیح ہے چنانچہ تاریخ اسلام کی طویل صدیوں میں بار بار یہ حقیقت ثابت ہو چکی ہے حالانکہ اسلامی محاصل کے دیگر ابواب مساوی طور پر متبادل غیر اسلامی محاصل سے ہلکے اور کم ہیں۔

یہ موضوع ایک مستقل مقالہ کا محتاج ہے اور ہم نے اپنی کتاب ''اسلام کا محاصلی و مالیاتی نظام،، میں ایک مستقل باب میں وہ بے شمار تاریخی مثالیں اکٹھا کی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب کبھی صرف مشروع اور محدود محاصل پر اکتفا کیا گیا جنکی زیادہ سے زیادہ شرح بیس فی صدی اور زیادہ تر شرح ۲½ فیصدی تھی تو مملکت کی آمدنی میں نہ صرف سابقہ بھاری ٹیکسوں کے عہد کے مقابلے میں اضافہ ہوا بلکہ وہ مملکت کی ضروریات کو پورا کرنے کے بعد بھی بچ رہی یہاں ہم بطور مشتے نمونہ از خروارے تاریخ اسلام کے تین اہم اور نمایاں ادوار کا سرسری تذکرہ کرتے ہیں۔

36- *Economy of Pakistan*, Page 69.

خلافت عمر بن عبدالعزیز

ہم خلافت راشدہ کا اسی ضمن میں ذکر اسلئے متروک کرتے ہیں کہ اس دور کے متعلق ہمیں بعض خوش فہم حضرات کے اس بے بنیاد اندیشے کی تردید میں قارئین کا کافی وقت ضائع کرنا پڑیگا کہ محاصل اسلامی کی کفائت اور عام مرفہ‌الحالی کا بڑا سبب مملکت اسلامی کے مرکز کا صرف جزیرۃالعرب تک محدود ہونا اور فتوحات کے نتیجہ میں کثیر مال دولت کا ملک اور مملکت کو حاصل ہونا تھا یا پھر اس دور کی سادگی تھی لیکن دوسری صدی میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رض کا دور ان شبہات سے پاک ہے ان کی مملکت کے حدود تین بر اعظموں (ایشاء، یورپ اور افریقہ) پر پھیلے ہوئے تھے فرغانہ اور سندھ کی سرحدوں سے لیکر اسپین کی سرحدوں تک یہ معلوم و قدیم دنیا پر چھائی ہوئی تھی اور روئے عالم پر یہ اپنے دور کی سب سے بڑی سلطنت تھی اور مورخین کے بیان کے مطابق اس دور میں فتوحات اور ملک گیری بھی نہیں ہوئی [۳۷] کہ مال غنیمت خزانہ کو پر کرے۔ آپ نے خلافت سنبھالتے ہی تمام غیر مشروع محاصل (فتوحات ۔ ہلالی ٹیکس) یکلخت موقوف کردئے اور جب انکے گورنروں نے اس اندیشے کا اظہار کیا کہ اس سے خزانۂ شاہی خالی ہوجائیگا تو آپ نے مطلق پرواہ کئے بغیر اپنا تاریخی جواب دیا کہ ''خدا کا نبی محصول گزار نہیں بلکہ داعی حق و انصاف تھا،، اس لئے اس خام خیالی کو نظر انداز کیا جائے لیکن آپ کے ڈھائی سالہ عہد میں عملی نتائج ان خیالی اندیشوں کے بالکل خلاف نکلے ۔ آمدنی میں غیر معمولی اضافہ ہوا صرف عراق کی آمدنی دس کروڑ درھم سے زیادہ ہوئی حالانکہ آپ سے پہلے حجاج کے دور میں صرف ۲ کروڑ ۸۰ لاکھ درھم [۳۸] تھی اسی صورت حال کے تعلق سے آپ کا مشہور جملہ زبان زد خاص و عام ہے کہ ''خداحجاج پر لعنت کرے کہ بد بخت کو نہ دین کا سلیقہ تھا نہ دنیا کا،، رعایا پر ظلم کرکے جہنمی بنا اور خزانۂ شاہی کا نقصان کیا دوسرے مملکت کی نہ صرف دفاع اور عدل گستری کی ضروریات پوری ہوئیں جو آپ کے دور میں تمام دنیا کی غیر اسلامی مملکتوں کی تنہا ذمہ داریاں تھیں بلکہ وہ تمام رفاہی اور معاشرتی ضروریات پوری ہوئیں جو اسلامی نظریہ سیاسی کے تحت اسلامی مملکت کی ذمہ داریاں ہیں جیسا کہ صدقات کے مدات صرف سے ثابت ہے۔

۳۷۔ سیرۃ عمر بن عبدالعزیز ۔ مصنفہ عبدالسلام ندوی مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ ۔ طبع سوم ۔ صفحہ ۲

۳۸۔ الفاروق مصنفہ شبلی نعمانی ۔ جلد دوم طبع اول ۔ صفحہ ۲۲

الغرض تمام اصلی اور ضمنی فرائض مملکت کی باطمینان تمام انجام دہی کے بعد بھی اتنی کثیر رقم خزانہ سرکاری (بیت المال) میں بچ رہی کہ اس وسیع اور مملکت کے ہر حصے میں اس رقم کو ٹھکانے لگانے کے لئے غلاموں کو خرید کر آزاد کرنے کے احکام جاری کئے گئے ۳۹۔

نورالدین زنگی کا دور

اسلامی تاریخ کا دوسرا اہم دور نور الدین زنگی کا دور ہے جبکہ مسیحی یورپ عالم اسلام پر ٹوٹ پڑا تھا یورپ کی متحدہ یلغار کے مقابلے اور مدافعت کیلئے بڑھے ہوئے جنگی اخراجات کی تکمیل کی خاطر خزانہ سرکاری میں کافی رقم کی ضرورت مسلم ہے اس لئے ان لوگوں کیلئے یہ بات بڑے اچنبھے کی ہوگی جو سمجھتے ہیں کہ دفاع کی موجودہ اہم اور گراں خرچ ضروریات کے لئے اسلامی نظام محاصل مکتفی نہیں کہ اس دیندار حکمران نے اپنے وزیر اعظم یا ایک عابد و زاہد کے ایما پر تمام غیر شرعی محاصل معاف کر دئے اور پھر بھی یورپ کی متحدہ یورش کا کامیاب مقابلہ کیا اندرونی نظم و نسق کے چلانے اندرونی امن و امان کے قیام یا بیرونی حملے کو پسپا کرنے میں صرف صدقات کی آمدنی کافی ثابت ہوئی۔

عالمگیری دور

تیسرا اہم دور عالمگیر کا ہے جو اٹھارویں صدی کے اوائل میں نہ صرف بلحاظ آبادی اور وسائل دنیا کی سب سے بڑی (بشمول خلافت عثمانی) سلطنت تھی بلکہ بلحاظ تعلیم نظم و نسق اور فوجی تنظیم کے بھی معاصر سلطنتوں میں ممتاز تھی۔ اندرونی فتنوں اور خانہ جنگی اور بغاوت کے فرو کرنے یا رعایا کی سود و بہبود کے ہمہ گیر تقاضوں کو پورا کرنے میں عالمگیرؒ کو غیر مشروع محاصل کا سہارا نہ لینا پڑا بلکہ مآثر عالمگیری کی شہادت کے علاوہ سرکار اور مورلینڈ کی شہادت بھی یہی ہے کہ آپ نے اپنے دور میں ستر سے زائد غیر مشروع محاصل معاف کرکے صرف مشروع محاصل سے ان اخراجات کی پابجائی کی ۴۰۔ اسلامی محاصل

39- *Moghal Administration* by Sir Jadunath Sircar Kt. C.I.E., 3rd edition, M.C. Sirkar & Son Ltd., Calcutta—1935—Page 81.

۴۰- معاشی حالات ہند از اکبر تا اورنگزیب۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۱ صفحہ ۳۰۲

نہ صرف ان معمولی (قیام، امن و امان، نظم و نسق، تعلیم وغیرہ) فرائض کی انجام دھی کے لئے کافی ہوئے بلکہ اتنے زائد ثابت ہوئے کہ اس عظیم الشان مملکت کی کروڑوں کی آبادی کے کروڑوں افراد کے معاشی کفیل تھے چنانچہ تھامس کے الفاظ میں ''آدھی سلطنت حکمران کی فیاضیوں پر جیتی ہے یا کم از کم اسکی ملازم یا تنخواہ یاب ہے [41] اور مآثر عالمگیری کے الفاظ میں ''جس قدر خیرات و مبرات حضرت عہد معدلت میں ہوئی اور جسقدر وظائف علماء و فقراء و نیز دیگر اہل احتیاج کو عطا کئے گئے اس کا عشر عشیر بھی کبھی کسی سابقہ حکومت میں رونما نہ ہوسکا [42] یہ صدقات اسلامی پر عملدرآمد کا ثمر شیریں تھا جسکے متعلق تھامس ہی کی شہادت یہ ہے۔ کہ ''عہد عالمگیری کی سرکاری آمدنی اپنے پیشروؤں (شاھجہاں اور اکبر) سے زیادہ تھی [43] عالمگیر کے بارے میں اسی تاریخ حقیقت کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے۔

درمیان کار زار کفر و دین
ترکش ما را خدنگ آخرین

۴۱۔ ذرائع محاصل سلطنت مغلیہ ھند۔ مصنفہ اڈورڈ تھامس۔ بنگال سول سروس۔ مترجمہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۴۵ء۔ صفحہ ۶۱

۴۲۔ مآثر عالمگیری۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ۔ صفحہ ۳۶۸

۴۳۔ ذرائع محاصل سلطنت مغلیہ ھند۔ صفحات ۶۶ تا ۶۸

اقبال کی زندگی کا ایک ورق

شیخ اعجاز احمد

اقبال کے کلام یا ان کے فلسفے کے متعلق میرا کچھ کہنا چھوٹا منہ اور بڑی بات ہوگی۔ آپ سے خطاب کرنے کے لئے میرا انتخاب غالباً اقبال سے اس قرابت کی وجہ سے ہوا ہے جس پر مجھے فخر ہے۔ اس قرابت کی وجہ سے مجھے انہیں بہت قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا۔ ان کے متعلق بہت سی باتیں مجھے یاد ہیں۔ جو میرے مشاہدے میں آئیں اور جن سے ان کے کردار کے بعض پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ ان میں سے آج ایک کا ذکر کروں گا۔ شاید آپ کی دلچسپی کا باعث ہو۔۔

چچا جان کو ملازمت سے ایک قسم کا تنفر سا تھا۔ ایم اے ہونے کے بعد کچھ عرصے تک وہ پہلے اورینٹل کالج لاہور میں تاریخ، فلسفہ اور سیاست مدن کے لکچرار اور اسکے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے اور انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر رہے۔ انگلستان سے واپس آنے کے بعد انہوں نے لاہور میں بیرسٹری شروع کی لیکن اسکے ساتھ ساتھ کچھ عرصہ تک وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے اعلیٰ پروفیسر بھی رہے۔ کالج کی ملازمت کی وجہ سے وہ صبح کے وقت کچہری نہ جا سکتے تھے گورنمنٹ نے خاص طور پر ہائی کورٹ سے یہ انتظام کرایا تھا کہ ان کے تمام مقدمات دن کے پچھلے حصہ میں پیش ہوا کریں چنانچہ قریباً ڈیڑھ سال تک اس پر عمل در آمد ہوتا رہا اس زمانے میں انڈین ایجوکیشنل سروس میں پنجاب میں غالباً کوئی ہندوستانی نہیں تھا اور یہ سروس زیادہ تر انگریزوں کیلئے مخصوص تھی۔ گورنمنٹ نے انہیں اس سروس کی پیشکش کی۔ لیکن انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور بیرسٹری کے آزاد پیشے کو پسند کیا۔ چچا جان اوروں کو بھی جہاں تک ہو سکے ملازمت سے گریز کرنے کا مشورہ دیا کرتے تھے۔ جولائی ۱۹۱۹ء میں جب میں نے بی اے کا امتحان پاس کیا تو میری آئندہ تعلیم کا مسئلہ گھر والوں کے سامنے آیا میری خواہش تھی کہ ایم اے میں داخل ہو جاؤں چچا جان کی رائے تھی کہ مجھے لا کالج میں ایل ایل بی کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے داخل ہونا چاہئے اس مسئلے کے متعلق کئی خطوط میں نے انہیں اور انہوں نے مجھے لکھے اور آخر مجبور ہو کر میں نے لا کالج میں داخل

ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ ستمبر کی چھٹیوں میں جب چچا جان چند دنوں کے لئے سیالکوٹ آئے تو میں نے اس معاملے کو پھر چھیڑا لیکن انھوں نے اپنی رائے تبدیل نہ کی۔ یہ بات مجھے ناگوار ہوئی۔ اور میں نے اس کے اظہار کا یہ طفلانہ طریق اختیار کیا کہ اپنے کمرے میں بند ہوکر بھوک ہڑتال کردی۔ دوپہر کے کھانے کے وقت تک تو گھر میں کسی کو اس بھوک ہڑتال کا شاید علم نہ ہوا۔ لیکن جب دوپہر کے کھانے کے لئے میں کمرے سے نہ نکلا تو والدہ صاحبہ نے کسی کو بلانے کے لئے بھیجا۔ میں نے کمرے کا دروازہ اندر سے بند کر رکھا تھا۔ جو باوجود کھٹکھٹانے جانے کے نہ کھولا۔ پھر تو ایک تانتا بندھ گیا۔ والدہ صاحبہ اور دیگر رشتے دار مستورات یکے بعد دیگرے دروازہ کھلوانے کی کوشش کرتی رہیں لیکن اندر سے صدائے نہ برخواست والا معاملہ رہا۔ آخر اس بات کی رپورٹ چچا جان کو پہونچی وہ نفسیات کے ماہر تھے انھوں نے مستورات سے کہا کہ میری بھوک ہڑتال کو کوئی اہمیت نہ دیں۔ اس کے بعد رات ہوگئی مگر کسی نے ہماری خبر تک نہ لی۔ آنتیں قل ھواللہ پڑھنے لگیں۔ رات کے کھانے کے وقت جی چاہتا تھا۔ کہ کوئی بھولے سے بھی دروازہ کھٹکھٹائے تو کھول دیں لیکن کوئی دروازے کے قریب تک نہ آیا۔

جب سب لوگ سونے کے لئے چھت پر چلے گئے تو والدہ صاحبہ نے دروازے پر دستک دے کر کہا کہ کھانا دروازے کے باہر پڑا ہے بھوک لگے تو کھا لینا۔ یہ کہکر وہ بھی چھت پر تشریف لے گئیں۔ کچھ وقت کے بعد یہ اطمینان کرکے کہ سب لوگ اوپر جا چکے ہیں۔ میں نے دروازہ کھولا دروازے کے قریب ایک کشتی میں کھانا رکھا تھا۔ میں بھوک سے بے حال ہو رہا تھا۔ خوب سیر ہوکر کھایا اور پھر دروازہ بند کرکے کمرے میں ہی سوگیا۔ گرمیوں کا موسم تھا رات بے آرامی میں کٹی۔ صبح ناشتے کے وقت سے کچھ پہلے چچا جان دروازے پر آئے۔ دروازے کے اوپر والے حصے میں شیشے لگے ہوئے تھے جن میں سے میں نے انھیں دیکھ لیا اور فوراً اٹھ کر دروازہ کھول دیا۔ اس موسم میں گھر پر وہ اکثر دھوتی اور بنیان پہنے رہتے اس وقت بھی یہی لباس تھا لبوں پر خفیف سی مسکراہٹ تھی کمرے میں داخل ہوئے اور مسکراتے ہوئے کہا۔ "مجھے معلوم نہ تھا کہ تم گاندھی کے چیلے بن گئے ہو"، میں نے ندامت سے سر جھکا لیا اور کچھ جواب نہ دیا۔ وہ ایک کرسی پر بیٹھ گئے۔ اتنے میں والدہ صاحبہ ان کے لئے ناشتہ لیکر آئیں۔ ہمارے بازار میں ایک حلوائی تھا اس کے ہاں کا حلوہ پوری بہت مشہور تھا۔ چچا جان بھی جب سیالکوٹ تشریف لاتے تو

کبھی کبھی اس سے شوق فرماتے۔ والدہ صاحبہ خاص طور پر ان کے لئے اس کا اہتمام فرماتیں۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اس دن بھی ان کے لئے ناشتے میں چاء کے ساتھ وہی حلوہ پوری تھا۔ وہ ناشتے کے ساتھ ساتھ مجھ سے باتیں بھی کرتے رہے۔ ایل۔ ایل۔ بی میں داخلے کے خلاف میرا اعتراض صرف یہ تھا کہ وکالت میں کامیابی کے لئے میرے خیال میں تقریر کا ملکہ ضروری ہے۔ اور چونکہ مجھے یہ ملکہ حاصل نہیں۔ لہذا میری طبیعت اس پیشے کی طرف راغب نہیں ہوتی۔ انھوں نے فرمایا کہ بڑی بڑی تقریروں کی ضرورت صرف اعلیٰ درجہ کے قانونی کام کے لئے ہوتی ہے۔ جو فی الحال پنجاب میں ہے ہی نہیں۔ اور وکالت کے کام کے لئے طبعی لگاؤ کی اس قدر ضرورت نہیں جس قدر کہ محنت اور تجربے کی ہے۔ کہنے لگے کہ پریکٹس سے آدمی وکالت کے سب پہلو سیکھ جاتا ہے۔ اور اگر ایل۔ایل۔بی کے بعد تم پریکٹس شروع کروگے تو میں خود تمھیں کام سکھا دوں گا۔ آخر میں فرمایا کہ مجھے یقین ہے کہ اگر تم ایل۔ایل۔بی کی ڈگری حاصل کرلو تو آئندہ زندگی میں بہت فائدے اٹھاؤگے۔ اور اگر پریکٹس نہ بھی کرو تو عمدہ ملازمت ملنے میں سہولت ہوگی۔ میں نے پروفیسروں کی زندگی کے علمی ماحول کا ذکر کیا تو فرمایا ہندوستانی کالجوں کی پروفیسری میں علمی کام تو ہوتا نہیں البتہ ملازمت کی ذلتیں ضرور سہنی پڑتی ہیں۔ اپنی گورنمنٹ کالج کی پروفیسری کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک مرتبہ طالب علموں کی حاضری کے متعلق پرنسپل نے مجھ سے کچھ اس طرح گفتگو کی جیسے کوئی اپنے کلرک سے کرتا ہے۔ اس دن سے ملازمت سے طبیعت کچھ ایسی بیزار ہوئی کہ ارادہ کرلیا کہ جہاں تک ہو سکے گا ملازمت سے پرہیز کرونگا۔ اگرچہ میری آئندہ تعلیم کے متعلق وہ اپنی رائے پر پختگی سے قائم تھے لیکن آخری فیصلہ مجھی پر چھوڑا۔ میں نے ہتیار ڈال دئے اور لا کالج میں داخل ہونے پھر رضامند ہوگیا۔ اس گفتگو کے دوران میں وہ ناشتہ ختم کر چکے تھے۔ تولیہ سے ہاتھ صاف کرتے ہوئے کھڑے ہو گئے والدہ صاحبہ سے مخاطب ہوکر مسکراتے ہوئے فرمایا۔ "پوریاں بہت لذیذ تھیں اعجاز کو بھی کھلائیے۔ کل سے فاقہ کر رہا ہے"۔ رات کے کھانے کے خالی برتن کمرے میں ایک طرف رکھے تھے۔ لیکن وہ ان کی طرف دیکھے بغیر کمرے سے باہر چلے گئے۔ مجھے ایک عرصہ بعد معلوم ہوا کہ رات کا کھانا انھیں کی ہدایت کے بموجب دروازہ پر رکھا گیا تھا۔ اور انھیں علم تھا کہ سب کے چھت پر چلے جانے کے بعد میں نے چپکے سے اٹھ کر کھانا کھا لیا تھا۔

۱۹۲۱ء میں میں نے ایل۔ایل۔بی کی ڈگری حاصل کرلی۔ پہلے چچاجان کا

خیال تھا کہ میں چکوال ضلع جہلم میں پریکٹس شروع کروں ۔ اس ضلع کا کام اکثر ان کے پاس آتا تھا ۔ اور وہاں کے مقدمے باز حلقوں میں ان کی کافی شہرت تھی ۔ لیکن اپنے بعض احباب سے مشورہ کر کے آخر انھوں نے فیصلہ کیا کہ میں چار پانچ سال اپنے شہر سیالکوٹ میں پریکٹس کروں ۔ چنانچہ میں نے وہاں کام شروع کردیا ۔ وکالت کا پیشہ ایک صبر آزما پیشہ ہے ۔ اور مبتدیوں کو ابتدائے کار میں بہت ہی ہمت شکن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے ۔ مجھے اس پیشے سے پہلے ہی سے بے رغبتی سی تھی ۔ لہذا چند مہینوں کے بعد جب ایک دوست سے یہ معلوم ہوا کہ انکم ٹیکس کے محکمہ میں انکم ٹیکس آفیسر کی چند آسامیاں خالی ہیں ۔ تو میں نے درخواست دینے کا ارادہ کر لیا ۔ چچا جان کو جب اس بارے میں تحریر کیا تو انھوں نے درخواست دینے کی اجازت دیتے ہوئے لکھا کہ ''وکالت کے پیشے کے متعلق جو تم نے لکھا ہے ۔ وہ موجودہ صورت میں درست ہے ۔ اور ابتدا میں واقعی بہت سی دقتوں کا سامنا کرنا ہوتا ہے ۔ مگر آئندہ زمانہ میں اس پیشے کے لئے ترقی کے بہت سے امکانات ہیں بشرطیکہ گورنمنٹ نے مزید اصلاحات منظور کرلیں،، ۔ ان دنوں محکمہ انکم ٹیکس کے کمشنر مسٹر ڈارلنگ تھے ۔ وہ چچاجان سے انگلستان کے زمانے سے واقف تھے اور ان کی بہت عزت کرتے تھے ۔ میں نے جب چچا جان کو اس کے متعلق لکھا تو انھوں نے جواب دیا کہ ''ملازمت وغیرہ کے معاملے میں انگریزوں سے دوستی پر اعتماد کرنا ٹھیک نہیں مسلمانوں کو آج کل کسی قدر شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور وہ وقت دور نہیں جب اس شک میں ہمارے ہم وطن بھی انگریزوں کے ساتھ شریک ہو جائینگے،، ۔ ''مزید فرمایا کہ،، اس وقت تو بالعموم انہی مسلمانوں کو ملازمت کے لئے پسند کیا جاتا ہے (خاص کر اعلیٰ ملازمتوں کے لئے) جن کی اسلامیت حکومت کے خیال میں کمزور ہو اور اس کمزوری کا نام وسعت خیال یا لبرلزم رکھا جاتا ہے،، ۔ آخر مجھے انکم ٹیکس آفیسر مقرر کرکے چھ ماہ کی ٹریننگ کے لئے بھیج دیا گیا ۔

انکم ٹیکس آفیسر صاحب، جن سے مجھے ٹریننگ لینا تھی، ایک ایسے ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو عیسائی ہوگیا تھا ۔ ان کے تعصب کی کافی شہرت تھی ۔ کچھ وہ سخت گیر تھے کچھ میں نا تجربہ کار اور رسم چاکری سے ناواقف اس پر طرہ یہ ہوا کہ رہائش کے لئے ویسا انتظام نہ ہو سکا جس کا میں عادی تھا ۔ اس جسمانی اور ذہنی کوفت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اختلاج کی معمولی سی شکایت ہوگئی ۔ چچاجان کو خبر ملی تو وہ متردد ہوئے اور مجھے لکھا کہ ''اپنا مفصل حال لکھو ۔ تو تمھارے لئے کوئی نسخہ تجویز کراؤں ۔ یہ بھی فرمایا کہ

اس قسم کی شکایت مجھے بھی طالب علمی میں ہو گئی تھی۔ گھبرانا نہیں چاہئے۔ اللہ تعالیٰ شفاء دیگا،،۔۔

میں نے جواب میں لکھا کہ صحت کے متعلق کوئی فکر کی بات نہیں البتہ انکم ٹیکس آفیسر کا رویہ ہمدردانہ نہیں۔ انہوں نے جواب میں جو خط لکھا اس کا اقتباس یہ ہے :

''تمہارا خط ملا الحمد للہ کہ کوئی خاص شکایت تم کو نہیں۔۔

مجھے اس کا بڑا تردد ہو رہا تھا۔ کوئی فکر نہ کرنا اگر تم کام کر سکتے ہو تو کرو ورنہ کچھ پروا نہیں۔ آخر تمہارے ہاتھ میں ایک مفید پیشہ ہے۔ جس سے تم فائدہ اٹھا سکتے ہو۔ رزق انسان کا عمرو زید کے ہاتھوں میں نہیں۔ خدا کے ہاتھ میں ہے۔۔

رزق از وے جو مجواز زید و عمرو
مستی از وے جو مجواز بنگ و خمر

تمام معاملات کو اللہ کے سپرد کرنا چاہئے اور ہر قسم کی فکر دل سے نکال دینا چاہئے۔ خدائے تعالیٰ کارساز ہے اور انسان کی فکر اس کے لئے باعث آزار ہے۔ بالفرض اگر تم کو اپنی موجودہ مہم میں کامیابی نہ ہوئی تو پھر کیا۔ خدائے تعالیٰ رزق کا کوئی اور سامان پیدا کردیگا اس میں بھی کوئی نہ کوئی حکمت ہے۔ غرض یہ ہے کہ انسان کو اپنی صحت و حالت کے مطابق اپنے فرائض ادا کرنے میں کوتاہی نہ کرنا چاہئے۔۔ اور نتائج خدا کے سپرد کر دینے چاہئیں،،۔۔

اس خط سے میرے دل کو بہت اطمینان ہوا میں نے تندھی سے اپنے فرائض منصبی کو پورا کرنے کی کوشش جاری رکھی لیکن انکم ٹیکس آفیسر صاحب کا رویہ بدستور غیر ہمدردانہ رہا۔ میں نے پھر چچا جان کو خط لکھ کر مشورہ طلب کیا تو جواب میں ایک پوسٹ کارڈ پر صرف یہ شعر لکھا ہوا موصول ہوا۔۔

''از غلامی فطرت آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجہ از برہمن کافر تری،،

میرے لئے یہ شعر اونگھتے کو ٹھیلتے کا بہانہ ہو گیا۔ میں نے اسی دن ملازمت

سے استعفیٰ دے دیا اور سیالکوٹ واپس آ گیا۔

ایک اچھی ملازمت کو میرے یوں ترک کر دینے کا ابا جان کو بہت افسوس ہوا۔ انھوں نے چچا جان کو اس کے متعلق لکھا ہوگا کیونکہ میں نے ان کا جواب ابا جان کے نام دیکھا جس میں لکھا تھا کہ ملازمت سے استعفیٰ انکے مشورے سے دیا گیا ہے وہ بد دل نہ ہوں اللہ تعالیٰ ضرور کوئی بہتر صورت پیدا کر دے گا۔

میں نے سیالکوٹ واپس پہنچ جانے کی اطلاع دی تو مجھے بھی خط لکھا جس کا کچھ حصہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ اس کا اقتباس سنئیے۔

''تمھارا خط ملا۔امید ہے تمھاری صحت جلد اچھی ہو جائے گی اور جو تکلیف تم کو ملازمت پر جانے آنے میں ہوئی ہے وہ بعد کی کامیابی سے نسیاً منسیا ہو جائے گی۔ تلخ تجربات سے گھبرانا نہ چاہئے۔ زندگی پر ان کا بھی (Restraining Influence) ہوتا ہے۔ اگرچہ پہلے ان کی تلخی کا احساس ہوتا ہے اور روح کو ایذا پہونچتی ہے۔ تاہم بعد میں فائدہ معلوم ہوتا ہے اور انسان اس بات کے لئے شکرگذار ہوتا ہے کہ اس کو اس قسم کے تجربات ہوئے۔ جرمنی کے پیغمبری شاعر گوئٹے نے اپنے معاصر جوانوں کے روحانی اضطراب اور بے چینی کا مشاہدہ کر کے ان کو یہ پیغام دیا تھا۔

Art still has truth — take refuge there.

اس وقت اسلامی دنیا کی وہی حالت ہے جو نپولین کے وقت میں جرمنی کی تھی اور میرا پیغام بھی مسلمان نوجوانوں کے نام وہی ہے جو گوئٹے نے دیا صرف اس قدر فرق ہے کہ میں نے (Art) کی جگہ لفظ (Religion) رکھ دیا ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔

آرٹ میں اطمینان ضرور ہے مگر قوت نہیں ہے مذہب میں اطمینان اور قوت دونوں چیزیں ہیں۔''

یہ خط ۱۰ جون ۲۲ء کا لکھا ہوا ہے۔ آج تقریباً ۳۳ سال بعد اگرچہ اسلامی دنیا کی وہ حالت نہیں جو ۲۲ء میں تھی لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ مسلمانوں کو اس پیغام پر عمل پیرا ہونے کی اس سے زیادہ ضرورت نہیں جتنی ۲۲ء میں تھی۔

اپنی زندگی میں اقبال نے اس پیغام کو مختلف انداز میں بار بار اپنے کلام میں دھرایا ھے - آج ان کے انتقال کے بائیس سال بعد میں نے اس پیغام کو مسلمان نوجوانوں کے افادے کی خاطر اقبال کی اپنی اسی سیدھی سادی نثر میں دھرایا ھے جس میں انھوں نے یہ پیغام مجھے اس وقت دیا جب میں جوان تھا - اور مصاف زندگی میں شامل ہوتے ھی پہلے قدم پر ایک ناکامی سے دوچار ہوا تھا۔

چچاجان سے متعلق ان نجی واقعات کو آپ کے لئے بار سماعت نہ بناتا لیکن بقول اقبال :

برآور ھر چه اندر سینه داری
سرودے، نغمهٔ ، آھے، فغانے

حقیقت کائنات اور انسان

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال نے خودی کی جن خصوصیات کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہی کائنات کی آخری حقیقت ہے۔ اپنی انگریزی کتاب Reconstruction of Religious Thought in Islam میں وہ لکھتے ہیں—

"The ultimate nature of reality is spiritual and must be considered as an ego."

"حقیقت کائنات کی فطرت بالاخر روحانی ہے اور ضروری ہے کہ اسے ایک خودی یا ایغو تصور کیا جائے"—

اس کا مطلب یہ ہے کہ قدرت کے تمام مظاہر کا ور خود وجود کائنات کا باعث خودی ہے—

یہ عالم یہ بتخانۂ شش جہات — اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
چمک اسکی بجلی میں، تارے میں ہے — یہ چاندی میں، سونے میں، پارے میں ہے
اسی کے بیابان، اسی کے ببول — اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول

پیکر ہستی ز آثار خودیست
ہر چہ مے بینی ز اسرار خودیست
خویشتن را چون خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد

خالق کائنات کی حیثیت سے خودی وہی وجود ہے جسے مذہب خدا کا نام دیتا ہے—

زمین و آسمان و چار سو نیست
درین عالم بجز اللہ ہو نیست

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حقیقت کائنات کا یہ نظریہ صحیح ہے۔ حقیقت کائنات کے اور نظریات کے بالمقابل جو آج تک پیش کئے گئے ہیں اس نظریہ کی علمی اور عقلی حیثیت کیا ہے اور علم کے تینوں شعبوں یعنی طبعیات، حیاتیات، اور

تفسیات کے حقائق کہاں تک اسکے مؤید ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگر یہ حقائق کسی دوسرے نظریہ کے ساتھ زیادہ مطابقت رکھتے ہوں تو پھر اس نظریہ کی قدر و قیمت اقبال کی ذاتی رائے سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ آج علم کے ان تینوں شعبوں کے حقائق حقیقت وجود کے صرف اسی نظریہ کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں کسی دوسرے نظریہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے۔ قرآن اسی نظریہ کو پیش کرتا ہے اور اسکے سارے مضمرات اور حاصلات کی حمایت کرتا ہے۔ جب قرآن نے اس نظریہ کو پیش کیا تھا تو بڑی تحدی سے کہا تھا

سنریھم آیاتنا فی الافاق و فی انفسھم حتیٰ یتبین لھم انه الحق

عنقریب ہم ان کو خارج کی دنیا میں اور ان کے اپنے نفوس کے اندر ایسے نشانات دکھائیں گے جن سے ان کے لئے یہ بات آشکار ہو جائیگی کہ قرآن اپنی دعوت میں سچا ہے۔

یہاں قرآن نے کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ایک ذہن انسانی سے باہر کی دنیا اور دوسری ذہن انسانی کی دنیا۔ خارج کی دنیا کے دو بڑے شعبے ہیں ایک بے جان مادی اشیاء اور دوسرے زندہ حیوانات جنکی تحقیق بالترتیب طبعیات (Physics) اور حیاتیات (Biology) نے اپنے ذمہ لے رکھی ہے۔ کائنات کا دوسرا حصہ انسان کے خیالات و جذبات، عواطف و میلانات، خواھشات اور دواعی سے تعلق رکھتا ہے جنکی ماھیت کی تحقیق نفسیات (Psychology) کے دائرہ میں آتی ہے۔

علم کے ان تینوں شعبوں میں انسان کی تحقیق جب اسے کسی علمی حقیقت تک پہنچاتی ہے تو اسے خدا کی اس صنعت کا جسے قدرت کہتے ہیں ایک گونہ علم حاصل ہو جاتا ہے۔ جسے وہ اگر درست طور پر سمجھے اور کام میں لائے تو اسے خود خدا اور خدا کی صفات کے علم کی طرف راہ نمائی کرتا ہے۔ اس لئے قرآن حکیم نے ایسے علمی حقائق کو جا بجا خدا کے نشانات (آیاتنا) کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ گویا قرآن حکیم کی پیش گوئی یہ تھی کہ علم کے تینوں شعبوں میں انسان کی تحقیق خدا کی راہ نمائی سے بالآخر اسے ایسے علمی حقائق تک پہنچائے گی جنکی روشنی میں وہ قرآن کے بنیادی نظریہ اور اسکے مضمرات کی صداقت پر ایمان لانے کے لئے مجبور ہوگا۔

ھمارے پاس یہ باور کرنے کے لئے معقول وجوھات ہیں کہ اس وقت قرآن

حکیم کی یہ پیشگوئی بڑی سرعت کے ساتھ اپنی تکمیل کے مدارج طے کر رہی ہے۔ وہ حقائق علمی جو اس پیشگوئی کی تکمیل کی کڑیوں کا درجہ رکھتے ھیں آشکار تو ہوئے ھیں لیکن ابھی عام نہیں ہوئے ۔ فکر اقبال کی ساری اھمیت یہ ہے کہ وہ طبعیات ، حیاتیات اور نفسیات کے ان جدید علمی حقائق کی طرف زوردار طریق سے توجہ دلاتی ہے جو حقیقت انسان و کائنات کے متعلق مذھب کے نقطہ نظر کی بالعموم اور اسلام کے نقطہ نظر کی بالخصوص تائید و توثیق کرتے ھیں اور جن کا مرکز خود اقبال کا تصور خودی ہے۔

جب سے حضرت انسان نے کائنات پر غور و فکر کا آغاز کیا ہے اس حقیقت کا ایک غیر متزلزل اور سکون پرور وجدانی احساس اس کا ممد و معاون رہا ہے کہ گو کائنات ایک بے حد و حساب کثرت کی صورت میں ہے تاھم یہ کثرت کسی ایک ہی چیز کے ایسے مختلف مظاھر پر مشتمل ہے جو بالآخر پھر اسی کی طرف لوٹ جاتے ھیں ۔ لیکن وہ ایک ہی چیز فی‌الواقع کون سی ہے ۔ یہ مسئلہ ھمیشہ اسکی ذھنی کاوشوں کا موضوع بنا رہا ہے۔ سب سے پہلے چھٹی صدی قبل مسیح میں یونانی فلسفیوں نے اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی ۔ یونانی فلسفی تھیلز (Thales) کا خیال تھا کہ دنیا پانی سے بنی ہے اور تمام اشیاء پانی ہی کی مختلف شکلیں ھیں انیکسی مینز (Anaxemenes) نے پانی کی بجائے ہوا کو تمام اشیاء کا ابتدائی ھیولی قرار دیا ۔ اینا کسی مینڈر (Anaxemender) کا یہ خیال تھا کہ پانی۔ہوا۔آگ۔مٹی ایسے عناصر در اصل کسی اور ہی چیز سے الگ ہوکر صورت پذیر ہوئے ھیں جو غیر محدود اور غیر متشکل ھیں ۔ دیما کریطس (Democretus) نے جسے طبعیات کا بانی کہا جاتا ہے یہ نظریہ قائم کیا کہ دنیا کی آخری حقیقت سالمات (Atoms) ھیں جو حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ھیں ۔ تمام مرکب اجسام ان ہی سے بنے ھیں اور مرکب اجسام کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا باعث کچھ تو یہ ہے کہ جن سالمات سے وہ بنتے ھیں وہ حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ھیں اور کچھ یہ کہ ان کے سالمات کی ترتیب الگ الگ ہوتی ہے۔

ظاھر ہے کہ حقیقت کائنات کے متعلق قدیم حکمائے یونان کے ان نظریات میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ اس حقیقت کی نوعیت مادی ہے اس لحاظ سے یہ نظریات دور حاضر کے حکمائے مادیین کے نظریہ سے مختلف نہیں ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مادے کے اوصاف و خواص اور اسکی ابتدائی شکل و صورت کے متعلق آج کے حکمائے مادیین کے تصورات زیادہ واضح ھیں ۔ تاھم ھمارے ان جدید حکماء کا نظریہ اس بات کی تسلی بخش وضاحت کرنے سے قاصر رہا ہے کہ مادہ کے اندر

زندگی اور شعور کے اوصاف کیونکر نمودار ہو گئے ہیں ۔ بظاہر شعور اور مادہ ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں مادہ بے حس اور بے جان ہے ۔ آپ ایک کرسی کو آگے یا پیچھے دائیں یا بائیں دھکیل سکتے ہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکتے ہیں اگر چاہیں تو اسکے اجزاء کو الگ الگ کر سکتے ہیں اور پھر جوڑ سکتے ہیں۔ کرسی شعوری طور پر آپ سے کچھ مزاحمت نہیں کر سکتی ۔ اس کا اپنا کوئی مقصد یا مدعا نہیں ۔ تمام بیجان مادی اشیاء کی حالت ایسی ہی ہے۔

لیکن شعور کی کیفیت مادہ سے بالکل جدا ہے۔ عام معنوں کے لحاظ سے جب مادہ کے اندر شعور موجود ہو تو وہ ایک اندرونی مقصد یا مدعا کے مطابق حرکت اور کردار کا اظہار کر سکتا ہے۔ اگر آپ ایک حیوان کی حرکات کو اپنی خواہش کے مطابق ضبط میں لانا چاہیں تو آپ کو ایک نہایت پیچیدہ عمل اختیار کرنا پڑیگا جو اس بات کے گہرے مطالعہ پر موقوف ہوگا کہ ایک حیوان کا کردار خارجی اثرات سے کیونکر متاثر ہوتا ہے اور پھر بھی آپ کو اس میں پوری کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی ۔ اور وہ اس لئے کہ ہر حیوان کی حرکات اسکے اپنے اندرونی مقصد یا مدعا کے مطابق سرزد ہوتی ہیں۔ اس بناء پر مدعا کے مطابق عمل کرنا شعور کا ایک خاصہ قرار دیا گیا ہے جو مادہ میں قطعاً موجود نہیں۔ لیکن شعور اور مادہ کے اس نہایت وسیع ظاہری اختلاف کے باوجود فلسفیوں اور سائنسدانوں نے اپنے اس لا شعوری وجدانی اعتقاد کی وجہ سے جسکا ذکر اوپر کیا گیا ہے کہ کائنات کی آخری حقیقت ایک ہی ہونی چاہئے ۔ ہمیشہ اس بات کی کوشش کی ہے کہ مادہ اور شعور دونوں کو ایک ہی چیز ثابت کیا جائے ۔ اس لئے یا تو وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں کہ شعور در اصل مادہ ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے اور یا یہ کہ مادہ در حقیقت شعور ہی کی صفات کا ایک مظہر ہے ۔ سائنسدانوں کا وہ طبقہ جو انیسویں صدی سے تعلق رکھتا ہے بالعموم اول الذکر نقطہ نظر پیش کرتا رہا ہے اور اسکے برعکس فلسفیوں میں سے اکثر مؤخرالذکر نظریہ کے حامی رہے ہیں ۔ انیسویں صدی کے سائنسدان یہ سمجھتے تھے کہ مادہ ایک غیر فانی حقیقت ہے اس لئے کسی چیز کی کوئی اصلیت نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کے خواص و اوصاف مادہ کی طرح نہ ہوں یعنی جب تک کہ اسے مادہ کی طرح دیکھا یا چھوا نہ جا سکے یا وہ اس قابل نہ ہو کہ معمل میں اس پر مادہ کی طرح تجربات کئے جا سکیں چنانچہ یہ قدرتی بات تھی کہ وہ شعور کی ذی حیات مادہ کی ایک خاصیت قرار دیتے ۔ یہ لوگ اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے کہ شعور کی مانند کوئی چیز تخلیق کائنات کا سبب ہو سکتی ہے یا مظاہر قدرت کے ساتھ اس کا کوئی سروکار یا علاقہ ہو سکتا ہے۔

ان کا خیال تھا کہ شعور مادہ ھی کی ایک خاص حالت کا وصف ھے جو اس وقت ظاھر ھوتا ھے جب مادہ اتفاقاً ایک خاص کیمیاوی ترکیب پا لیتا ھے یا طبعیات کے خاص قوانین کے تحت میں آ جاتا ھے۔

قدیم سائنسدانوں میں سے بائل Boyle (۱۶۹۱—۱۶۲۷) نے کہا تھا کہ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ھے کہ جب متحرک مادہ کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو یہ کیونکر ممکن ھے کہ اس سے انسانوں اور حیوانوں کے مکمل اجسام ایسی حیرت انگیز موجودات یا اس سے بھی زیادہ محیرالعقول وہ اجزائے مادہ جو زندہ حیوانات کے بیج کی حیثیت رکھتے ھیں خود بخود وجود میں آجائیں ۔ چنانچہ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے وہ قدرت کے اندر ایک تعمیر کنندہ روح یا قوت شعور کا ھونا ضروری قرار دیتا تھا لیکن انیسویں صدی میں صرف لارڈ کلون (Kelvin) (۱۹۰۷—۱۸۲۴) ھی ایک ایسا سائنسدان ھے جسکی ذھانت نے اسے یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کیا کہ قدرت شعور کے اوصاف سے کلیۃً بے بہرہ نہیں ھو سکتی اور یہ کہ کائنات کے اندر ایک تخلیقی اور راھنما قوت بھی کارفرما ھے۔

تاھم فلسفہ جو سائنس کی طرح حقیقت کی کسی جزوی یا محدود واقفیت پر کبھی قانع نہیں ھوا اور جو تلاش حقائق میں وجدان کی راھنمائی سے پورا فائدہ اٹھاتا ھے ھمیشہ اس بات پر اصرار کرتا رھا ھے کہ عقدۂ کائنات کا معقول اور مکمل حل جسکے لئے انسان فطری طور پر بیتاب ھے اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ نظام عالم میں شعور کو ایک مرکزی حیثیت نہ دی جائے۔ قرون وسطیٰ کی اروپائی حکمت کا مقصد تو عیسائیت کی عقلی توجیہ کے سوا اور کچھ نہ تھا لیکن شعور جیسا کہ وہ انسان اور کائنات کے اندر موجود ھے نہ صرف قرون وسطیٰ کے فلسفہ کا بلکہ عصر جدید کے ان بڑے بڑے فلسفیانہ نظریات کا بھی واحد موضوع رھا ھے جو ڈیکارٹ۔ لیبنیزشوپن ھار۔نٹشے۔کانٹ۔سپینوزا۔ھیگل۔فشتے۔کروچے۔ برگساں ایسے مقتدر فلسفیوں نے پیش کئے ھیں اور جن میں وہ خدا۔روح۔کائنات۔ حقیقت مطلقہ ۔ تصور مطلق۔قوت۔ارادۂ کائنات۔شعور ابدی۔افراد حیات۔خود شعوری۔ قوت حیات وغیرہ اصطلاحات سے تعبیر کیا گیا ھے۔

سائنس کی مادیات پر سب سے پہلے جس فلسفی نے شدید اعتراضات کئے وہ وہ انگلستان کا بشپ جارج برکلے تھا جسنے کہا کہ مادی دنیا اپنی کوئی جدا ھستی نہیں رکھتی کیونکہ ھم اسے فقط حواس کے ذریعہ سے جانتے ھیں اور یہ جاننا شعور کے بغیر ممکن نہیں چونکہ ھمارے شعور سے باھر مادہ کی کائنات کا اپنا

کوئی وجود نہیں ہو سکتا اس لئے جو چیز حقیقتاً موجود ہے وہ شعور ہے نہ کہ مادہ ۔ حواس کے ذریعہ سے ہمیں جس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے وہ مادہ نہیں بلکہ اس کا رنگ ۔ صورت ۔ شکل ۔ آواز ۔ نرمی اور سختی وغیرہ مختلف اوصاف ہیں۔ اور ان اوصاف کو جاننے کے لئے ضروری ہے کہ شعور ان کا احساس کرے اور شعور کے بغیر ان میں سے کوئی چیز بھی موجود نہ ہو سکے گی۔ پس مادہ کی حقیقت فقط شعور ہے ۔ برکلے اپنے نظریہ کی روشنی میں ایک غیر فانی ابدی شعور کی ہستی کو ثابت کرنے کے لئے یوں دلیل قائم کرتا ہے :۔

''آسمان کے تمام ستارے اور زمین کی تمام چیزیں مختصر یہ کہ وہ تمام اشیاء جو اس کائنات کی ترکیب میں حصہ لیتی ہیں شعور کے بغیر کوئی وجود نہیں رکھتیں . . . . . اگر میں ان کا احساس نہ کروں یا اگر وہ میرے یا کسی اور مخلوق ہستی کے شعور کے اندر موجود نہ ہوں تو پھر یا تو ان کا کوئی وجود ہی نہیں یا ان کا وجود کسی ابدی شعور کے علم میں ہے،،

برکلے کی اس تصوریت کو اس زمانے میں ایک جدید فلسفہ سے جسے نو تصوریت کہنا چاہئے اور جسکے بڑے شارحین اٹلی کے دو فلسفی کروچے اور جنیٹلے ہیں بہت مضبوط سہارا مل گیا ہے یہ دونوں فلسفی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ کائنات روح اور شعور کے سوائے اور کچھ نہیں ۔ ان کا فلسفہ نہ صرف زمانہ کے لحاظ سے جدید ترین ہے بلکہ بہت سے حکماء کے خیال کے مطابق موجودہ زمانہ کے فلسفوں میں سے ایک نہایت اچھوتا اور اثر انگیز فلسفہ ہے ۔ یہ فلسفہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ہمارے شعور کا احساس ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی حقیقت کے بارہ میں ہمیں کچھ یقین ہو سکتا ہے اس مفروضہ سے استدلال کرتے ہوئے ہم اس منطقیانہ نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اگر کائنات کی حقیقت کوئی ایسی چیز ہے جسے ہم جان سکتے ہیں تو وہ لا محالہ ہمارے شعوری تجربہ یا احساس کے ساتھ مماثلت رکھتی ہے اور چونکہ خود شعوری ہمارا واضح ترین احساس ہے اسلئے مادی کائنات کی حقیقت بھی لازماً ایک اعلیٰ قسم کی خود شعوری ہے ۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے انیسویں صدی کے ماہرین طبعیات کے لئے اس قسم کے خیالات کو قبول کرنا نا ممکن تھا کیونکہ ایسا کرنے سے قائم بالذات ازلی اور ابدی میکانیکی قویٰ کے طور پر ان کے مادی قوانین کی بنیادیں اکھڑ جاتی تھیں ۔ ان قوانین کی بنیاد یہ عقیدہ تھا کہ مادہ کا اپنا خارجی وجود ہے جو شعور کے افعال اور خواص پر ہرگز موقوف نہیں۔

اقبال لکھتے ہیں :—

''طبعیات ایک تجرباتی علم ہے جو ہمارے حسی تجربات سے بحث کرتا ہے۔ ماہر طبعیات کی تحقیق و تجسس کا آغاز و انجام محسوس مظاہر قدرت سے تعلق رکھتا ہے جنکے بغیر وہ اپنے دریافت کئے ہوئے حقائق کی صداقت کا امتحان نہیں کر سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ وہ غیر مرئی اشیاء مثلاً سالمات وغیرہ کو بھی اپنے مفروضات میں داخل کرتا ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان کے بغیر اپنے حسی تجربات کی تشریح نہیں کر سکتا۔ گویا طبیعات کا علم فقط مادی دنیا کا مطالعہ کرنا ہے جسے ہم اپنے حواس کی مدد سے جان سکتے ہیں۔ یہ مطالعہ جن ذہنی اعمال و افعال پر یا جن روحانی یا جمالیاتی احساسات و تجربات پر موقوف ہے اگرچہ وہ سب مل کر ہمارے تجربہ کی پوری وسعت کا ایک عنصر ہیں تاہم وہ طبعیات کے دائرۂ تحقیق سے خارج تصور کئے جاتے ہیں۔ اور اسکی وجہ ظاہر ہے کہ طبعیات کا مطالعہ مادی کائنات تک یعنی کائنات کے اس حصہ تک جسکا مشاہدہ ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں محدود ہے۔ لیکن جب میں آپ سے پوچھوں کہ آپ مادی دنیا کی کونسی چیزوں کا مشاہدہ کرتے ہیں تو آپ اپنے ارد گرد کی معروف اشیاء کا ذکر کرینگے۔ مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، کرسیاں، میز، وغیرہ جب میں آپ سے مزید یہ سوال کروں کہ ان اشیاء میں سے آپ خاص کس چیز کا مشاہدہ کرتے ہیں تو آپ کا جواب فوراً یہ ہوگا کہ ان کی صفات و خصوصیات کا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ہم اپنے حواس کی شہادت کی حقیقت کا ایک تصور قائم کرتے ہیں۔ اس تصور کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء اور ان کے اوصاف الگ الگ چیزیں ہیں۔ یہ در اصل حقیقت مادہ کا ایک نظریہ ہے یعنی محسوسات کی حقیقت۔ ادراک کرنے والے شعور کے ساتھ ان کے تعلق اور ان کے بنیادی اسباب کا نظریہ۔ مختصر طور پر یہ نظریہ حسب ذیل ہے :—

'محسوسات (رنگ۔ آواز وغیرہ) ادراک کرنے والے فرد کے ذہن کی حالتیں ہیں۔ اور لہذا اگر قدرت کو خارج میں وجود رکھنے والی کوئی چیز قرار دیا جائے تو یہ قدرت کے دائرے میں نہیں آتیں۔ اس بنا پر وہ کسی معقول معنوں میں مادی اشیاء کی صفات نہیں ہو سکتیں۔ جب میں یہ کہوں کہ آسمان نیلا ہے تو میرا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو سکتا کہ آسمان میرے ذہن میں نیلاہٹ کا ایک احساس پیدا کرتا ہے یہ نہیں کہ نیلاہٹ ایک صفت ہے جو آسمان میں پائی جاتی ہے۔ ذہنی حالتوں کی حیثیت سے وہ تاثرات ہیں یعنی کچھ ایسے نتائج جو ہماری ذات میں نمودار ہوتے ہیں۔ ان نتائج کا سبب مادہ ہے یا مادی چیزیں

ھیں جو ھمارے حسی اعضا اعصاب اور دماغ کے ذریعہ سے ھمارے شعور پر اثر انداز ھوتی ھیں یہ مادی سبب چھونے یا ٹکرانے سے عمل کرتا ھے لہذا ضروری ھے کہ اس میں صورت، حجم، ٹھوس پن اور مزاحمت کی صفات موجود ھوں ۔

پہلا فلسفی جس نے اس نظریہ کی تردید کا کام اپنے ذمہ لیا کہ مادہ ھمارے حسی تجربات کا ایک نا معلوم سبب ھے ۔ برکلے (Berkeley) تھا ۔ ھمارے زمانہ میں وائٹ ھیڈ نے جو ایک ممتاز ماہر ریاضیات اور سائنسدان ھے قطعی طور پر ثابت کر دیا ھے کہ مادیت کا مروج نظریہ بالکل بے بنیاد ھے۔ یہ ظاھر ھے کہ اسی نظریہ کی رو سے رنگ آواز وغیرہ فقط ذھنی حالتیں ھیں اور قدرت کا کوئی جزو نہیں ۔آنکھ یا کان میں جو چیز داخل ھوتی ھے وہ رنگ یا آواز نہیں بلکہ وہ ایتھر (Ether) کی ناقابل دید امواج یا ھوا کی ناقابل شنید لہریں ھیں ۔ قدرت وہ نہیں جو ھم اسے سمجھتے ھیں۔ ھمارے ادراکات سراب کی طرح ھیں اور یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ قدرت کی صحیح بے نقابی کرتے ھیں ۔ قدرت خود اس نظریہ کے مطابق دو حصوں میں بٹ جاتی ھے ایک ھمارے ذھنی تاثرات اور دوسرے وہ خارجی ناقابل فہم اور ناقابل امتحان موجودات جو ان تاثرات کو پیدا کرتے ھیں۔ اگر طبعیات فی الواقع مدرک اور معلوم اشیاء کا کوئی مربوط اور صحیح علم ھے تو مادہ کا مروج نظریہ ترک کر دینا ضروری ھے۔ اور اسکی وجہ بالکل ظاھر ھے کہ یہ ھمارے حواس کی شہادتوں کو جن پر ایک ماہر طبعیات جو تجربات اور مشاھدات سے سروکار رکھتا ھے کلی انحصار کرنے پر مجبور ھے مشاھدہ کرنے والے کے ذھنی تاثرات سے زیادہ حیثیت نہیں دیتا ۔ یہ نظریہ قدرت اور قدرت کا مشاھدہ کرنے والے کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل کر دیتا ھے ۔جسے پاٹنے کے لئے اسے اس مشکوک مفروضہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ھے کہ یہاں کوئی ایسی نامعلوم چیز موجود ھے جو گویا بسیط فزا کے ایک برتن میں پڑی ھے اور کسی خاص قسم کے ٹکراؤ کے نتیجہ کے طور پر ھمارے احساسات کو پیدا کرتی رھتی ھے۔ پروفیسر وائٹ ھیڈ کے الفاظ میں یہ نظریہ قدرت کے ایک حصہ کو محض ایک ''خواب،، اور دوسرے حصہ کو محض ایک ''اٹکل،، بنا کر رکھ دیتا ھے۔ اس طرح سے طبعیات اپنی بنیادوں پر تنقید کی ضرورت کو محسوس کرتے ھوئے بالآخر اس بات کی معقول وجہ پاتی ھے کہ اپنے ھی تراشے ھوئے بت کو آپ توڑ ڈالے اور تجرباتی نقطۂ نظر جو شروع میں گویا حکمیاتی مادیات کو ضروری قرار دے رھا تھا آخر کار مادہ کے خلاف بغاوت پر ختم ھو جاتا ھے ۔ حاصل یہ کہ چونکہ اشیاء ایسی ذھنی حالتیں نہیں جو کسی نامعلوم چیز سے جسے ھم مادہ کا نام دیتے ھیں پیدا

ہو رہی ہوں لہذا وہ سچ مچ کے مظاہر قدرت ہیں جو قدرت کی حقیقت ہیں اور جن کو ہم بالکل اسی طرح سے جانتے ہیں جیسے کہ وہ فی الواقع قدرت کے اندر موجود ہیں،،۔

جب برکلے نے نیوٹن (Newton) کے طبعیاتی قوانین پر سب سے پہلے اعتراض اٹھایا تو سائنسدانوں نے ایک نفرت آمیز طعن و تشنیع کے ساتھ اسکا استقبال کیا ۔ کسے خبر تھی کہ اس بحث میں کہ آیا مادہ حقیقی ہے یا شعور، فلسفی جلد ہی سائنسدانوں پر غالب آ جائیں گے اور وہ بھی سائنسدانوں کی اپنی ہی تحقیقات و انکشافات کی بدولت! فلسفی تو مدت سے کائنات کی ایک ایسی تشریح پر مصر تھے جو حقیقت شعور پر مبنی تھی ۔ اگر ان کا نقطہ٭ نظر عام قبولیت حاصل نہ کر سکا تھا تو اسکی وجہ فقط سائنس ہی کی رکاوٹ تھی لیکن اب بیسویں صدی کی سائنس کے انکشافات نے جن میں نظریہ٭ اضافیت، نظریہ٭ کوانٹم اور علم حیات کے بعض حقائق شامل ہیں یہ رکاوٹ دور کر دی ہے طبعیات جدید کی تحقیقات نے مادہ کو (جو کسی وقت ٹھوس ۔ سادہ اور روشن حقیقت کا درجہ رکھتا تھا) اور اسکے ساتھ قوت۔ حرکت۔فاصلہ۔وقت اور ایتھر کو محض لاشیئی میں بدل دیا ہے ۔ ڈاکٹر جوڈ (Joad) کے الفاظ میں :

''جدید مادہ ایک ایسی بے حقیقت چیز ہے جو ہاتھ نہیں آ سکتی ۔ یہ فاصلہ اور وقت کے مرکب کا ایک ابھار۔برقی رو کا ایک جال یا امکان کی ایک لہر ہے جو دیکھتے ہی دیکھتے فنا کے اندر کھو جاتی ہے ۔ اکثر اوقات اسے مادہ کی بجائے دیکھنے والے کے شعور کا ہی ایک پھیلاؤ سمجھا جاتا ہے،،۔

ڈاکٹر اقبال لکھتے ہیں :۔

''لیکن مادہ کے تصور کو جس شخص نے سب سے بڑی ضرب لگائی ہے وہ ایک اور ممتاز ماہر طبعیات حکیم آئنسٹائن (Einstien) ہے جس کے انکشافات نے نوع بشر کی علمی دنیا کے اندر ایک دور رس انقلاب کی داغ بیل ڈالی ہے ۔ رسل (Russel) کہتا ہے ۔ ''نظریہ٭ اضافیت نے ''وقت،، کو ''فاصلہ۔وقت،، میں مد غم کرکے مادہ کے قدیم تصور کو فلسفیوں کے تمام دلائل سے بڑھ کر شکستہ کیا ہے ۔ عقل عامہ کے نقطہ٭ نظر سے مادہ ایک ایسی چیز ہے جو مرور وقت سے نہیں بدلتا اور فضا میں حرکت کرتا ہے۔ لیکن اضافیت کی جدید طبعیات کی رو سے یہ نظریہ بے بنیاد ہوگیا ہے ۔ اب مادہ کا کوئی جزو ایک ایسی قائم بالذات شئی نہیں جسکی فقط حالتیں بدلتی رہیں بلکہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے متعدد واقعات کا ایک نظام

ہے۔ مادہ کا وہ پرانا ٹھوس بن جاتا رہا ہے اور اسکے ساتھ ھی وہ تمام خاصیات بھی جاتی رہی ھیں جنکی وجہ سے وہ ایک مادی فلسفی کو گریز یا خیالات سے زیادہ حقیقی نظر آتا تھا،،۔

پروفیسر روژے(Roughier) نظریہ' اضافیت سے پیدا ہونے والے نتائج پر بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب ''فلسفہ اور طبعیات جدید،، میں لکھتا ہے۔

''اس طرح مادہ الکترانون میں تبدیل ہو جاتا ہے جو خود لطیف لہروں کی صورت اختیار کرتے ہوئے فنا ہو جاتے ہیں۔ گویا مادہ کا مستقل نقصان اور قوت کا ناقابل تلافی انتشار عمل میں آتا ہے۔ دوام مادہ کے اس ہمہ گیر اصول کی بجائے جو سائنسدانوں نے سائنس کی بنیاد قرار دیا تھا اور جو اسے قابل فہم بناتا تھا۔ یعنی ''نہ تو کوئی چیز وجود میں آتی ہے اور نہ فنا ہوتی ہے،، اب ہمیں یہ متضاد اصول وضع کرنا چاہئے کہ ''کوئی چیز وجود میں نہیں آتی۔ ہر چیز فنا ہو جاتی ہے،،۔ دنیا ایک آخری بربادی کی طرف بڑھی چلی جارہی ہے اور ایتھر جس کے بارہ میں ناحق یہ دعوی کیا جاتا تھا کہ وہ کائنات کا سہارا ہے کائنات کی آخری قبر ثابت ہوتی ہے،،

ڈاکٹر ہیری شمٹ (Harry Schmit) نے اپنی کتاب ''اضافیت اور کائنات،، میں یہ بتاتے ہوئے کہ نظام عالم میں اضافیت کے داخل ہونے کے بعد کائنات کی کیفیت کیا ہوگی بڑے مایوسانہ انداز میں لکھا ہے۔

''فاصلہ اور وقت بے حقیقت ہوکر رہ گئے ہیں۔ خود حرکت بے معنی ہوگئی ہے۔ اجسام کی شکل و صورت ہمارے نقطہ' نظر پر موقوف ہو گئی ہے اور کائنات کی ایتھر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے رخصت کر دی گئی ہے افسوس کہ ہم نے خوبصورت دنیا کو ایک شدید ضرب کے ساتھ برباد کر دیا ہے اب یہ ٹوٹ پھوٹ چکی ہے اور اسکے ٹکڑے منتشر کر دئے گئے ہیں۔ اب ہم ان ٹکڑوں کو فنا کے سپرد کرتے ہیں اور بڑے درد کے ساتھ اس حسن کا ماتم کرتے ہیں جو مٹ چکا ہے،،

لیکن اگر مادہ حقیقی اور پائیدار نہیں تو پھر مادہ کی عدم موجودگی میں ہم مخلوقات کی اس بو قلمونی اور رنگا رنگی کی وجہ کیا بتا سکتے ہیں جس میں جا بجا حسن کار۔ ہنر۔ مدعا۔ تناسب۔ ہم آہنگی اور بے خطا ریاضیاتی ذہن کے اوصاف کار فرما نظر آتے ہیں یقیناً یہ سب شعور ہی کے اوصاف ہیں لہذا شعور ہی

کائنات کی آخری حقیقت ہے جس سے دنیا جگمگا رہی ہے مادہ کے فانی ثابت ہونے کے بعد اس نظریہ کے لئے کہ کائنات کی آخری حقیقت شعور ہے نہ صرف راستہ صاف ہو گیا ہے بلکہ اب اس نظریہ کے تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں ۔ آج شعور کو کائنات کی حقیقت قرار دینا عقلی طور پر اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ انیسویں صدی میں یہ ماننا ضروری تھا کہ کائنات فقط مادہ سے بنی ہے۔ فلسفہ تو اپنی ساری تاریخ میں سائنس کی تائید کے بغیر بلکہ سائنس کی مخالفت کے باوجود کائنات کی روحانی توجیہ پر اصرار کرتا رہا ہے اور فلسفہ کا یہ نظریہ قدیم سائنس کے مادیاتی نظریہ سے کسی طرح کم معقول یا کم قابل تسلیم نہیں تھا لیکن اب سائنس بھی اسکی تائید میں وزن دار شہادت پیش کر رہی ہے—

چونکہ مادہ بے حقیقت اور فانی ثابت ہوا ہے لہذا طبعیات کے ماہرین محسوس کرنے لگے ہیں کہ اب وہ مادہ کی دنیا کے اندر محدود رہ کر طبعیات کے مسائل کو حل نہیں کر سکتے اور مجبور ہیں کہ مادہ کی دنیا سے آگے نکل کر صداقت کی جستجو کریں کیونکہ اب مادہ کی حقیقت مادہ سے پرے کی دنیا میں ہی معلوم کی جا سکتی ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انگلستان اور یورپ کے بہت سے ماہرین طبعیات مثلاً ایڈنگٹن ۔ جینز ۔ وائٹ ہیڈ ۔ آئنسٹائن ۔ شرو ڈنگر اور پلینک مادی دنیا کی حقیقت کی وضاحت روحانی نقطہ نظر سے پیش کر رہے ہیں ۔ اب وہ ماہرین طبعیات ہی نہیں بلکہ ماہرین ماوراء الطبعیات بھی ہیں ۔ ان سب سائنسدانوں کے دلائل اس مفروضہ کی تائید کرتے ہیں کہ کائنات کی حقیقت شعور ہے مادہ نہیں۔

جوڈ (Joad) لکھتا ہے :—

''سربرآوردہ سائنسدانوں کی نگاہ میں علم طبعیات کی ترقی کا موجودہ مقام ایسے نتائج کی طرف راہ نمائی کر رہا ہے جو قدیم مادیات کے نتائج کے بالکل برعکس ہیں اور جو کائنات کی روحانی توجیہ کی اتنی ہی پر زور تائید کرتے ہیں جتنی کہ آج سے پچاس سال پہلے سائنس کائنات کی مادی توجیہ کی تائید کرتی تھی،،—

نظریہ کوانٹم کے موجد پروفیسر پلینک کے ساتھ مسٹر جے ڈبلیو این سلیون کی ایک گفتگو ۲۶ جنوری ۱۹۳۱ء کے رسالہ آبزرور میں شائع ہوئی تھی اس میں پروفیسر پلینک لکھتے ہیں :—

''میں شعور کو ایک بنیادی حقیقت سمجھتا ہوں ۔ مادہ کو شعور کا نتیجہ

سمجھتا ہوں ہم شعور سے آگے نہیں جا سکتے ۔ ہر چیز جسکا ہم ذکر کرتے ہیں یا جس چیز کو موجود تصور کرتے ہیں اس کی ہستی شعور پر مبنی ہے،،۔

آئین سٹائین لکھتا ہے۔

''کائنات پر شعور کی حکومت ہے ۔ خواہ یہ شعور کسی ماہر ریاضیات کا سمجھا جائے یا کسی مصور کا یا شاعر کا۔ یہی وہ حقیقت ہے جو ہستی کو معنی خیز بناتی ہے، ہماری روز مرہ کی زندگی میں رونق پیدا کرتی ہے ۔ ہماری امید کو بڑھاتی ہے اور جب علم ناکام رہ جاتا ہے تو یقین کے ساتھ ہمیں قوت بخشتی ہے،،۔

سر جیمز جینز کا استدلال یہ ہے کہ مادہ سب کا سب ریاضیاتی نسبتوں کی صورت میں ظاہر کیا جا سکتا ہے ۔ ریاضیات کا دخل جس طرح سالمہ کی ہئیت ترکیبی میں نظر آتا ہے اسی طرح سے اجرام فلکی کے نظامات میں بھی موجود ہے۔ ریاضیات کے قوانین جس طرح قریب ترین مادی اشیاء پر حاوی ہیں اسی طرح کائنات کے دور دراز حصوں پر بھی حکمران ہیں لیکن ریاضیات کا علم جس قدر ہمیں اس وقت حاصل ہے وہ کائنات کے مطالعہ سے حاصل نہیں ہوا بلکہ ہمارے اپنے منطقی یا عقلی استدلال سے حاصل ہوا ہے جسکا کائنات کے مطالعہ سے کوئی تعلق نہیں ۔ اپنی قوت استدلال کی راهنمائی میں اپنے ھی ذھن کی پیداوار کے طور پر قوانین ریاضیات کو مرتب کرنے کے بعد جب ہم کارخانۂ قدرت پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھکر ہمیں حیرت ہوتی ہے کہ نہ صرف کائنات کی تعمیر ان قواعد کے عین مطابق ہوئی ہے بلکہ یہی قوانین اس کائنات کی آخری صورت ہیں۔ چونکہ مادہ غیر حقیقی ہے اسلئے کائنات آخرکار قوانین ریاضیات کے ایک مجموعہ کے بغیر کچھ ثابت نہیں ہوتی ۔ ہم نے ان قوانین کو جو ہمارے شعور سے باہر کی دنیا میں جاری و ساری ہیں خود بخود کیونکر دریافت کر لیا اور پھر یہ قوانین مادی دنیا کی تعمیر میں خود بخود کیونکر کام آئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات ہماری طرح کے ایک شعور کی تخلیق ہے ۔ یہ شعور ہماری طرح ٹھیک ٹھیک ریاضیاتی یا منطقی انداز کے ساتھ سوچ سمجھ سکتا ہے پس ضروری ہے کہ خارج کی دنیا اور ہمارا اپنا شعور دونوں اسی شعور عالم نے پیدا کئے ہوں ۔ سر جیمز جینز اپنی کتاب ''پر اسرار کائنات،، میں لکھتے ہیں :۔

''کائنات کسی مادی تشریح کی متحمل نہیں ہو سکتی اور میری رائے میں

اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی اپنی حقیقت ایک خیال سے زیادہ نہیں۔ آج سے تیس سال پہلے ہم سمجھتے تھے یا فرض کرتے تھے کہ ہم ایک آخری میکانیکی حقیقت کی طرف بڑھے چلے جا رہے ہیں۔ آج دنیا بڑی حد تک اس بات پر متفق ہے (اور جہاں تک علم طبعیات کے ماہرین کا تعلق ہے اس رائے سے اختلاف تقریباً مفقود ہے) کہ علم کا دریا ایک غیر میکانیکی حقیقت کی طرف بہہ رہا ہے کائنات ایک بڑی مشین یا کل کی بجائے ایک بڑے تصور کی صورت میں نظر آنے لگی ہے اب شعور کوئی ایسی چیز نہیں جو مادہ کی دنیا میں اتفاقاً داخل ہو گئی ہو بلکہ اسکی بجائے ہم یہ گمان کرنے لگے ہیں کہ ہمیں شعور ہی کو مادہ کی دنیا کا خالق اور حکمران قرار دینا چاہئے ۔ ہمارے اپنے شعور کو نہیں بلکہ اس شعور کو جس کے اندر وہ سالمات جن سے ہمارا شعور صورت پذیر ہوا ہے خیالات کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ تازہ علم ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے پہلے جلد بازی سے قائم کئے ہوئے تاثرات پر کہ ہم اتفاق سے ایک ایسی دنیا میں آ پہنچے ہیں جو زندگی سے کچھ سروکار نہیں رکھتی یا زندگی سے عملاً عداوت رکھتی ہے نظر ثانی کریں ۔ اغلب ہے کہ مادہ اور شعور کی قدیم دوئی جو اس فرضی عداوت کی ذمہ دار تھی بالکل ناپید ہو جائے ۔ نہ اس لئے کہ مادہ اور بے حقیقت ثابت ہو جائیگا یا شعور مادہ ہی کی ایک خصوصیت بن جائے گا ۔ بلکہ اس لئے کہ ٹھوس اور حقیقی مادہ آخرکار شعور ہی کی ایک مخلوق یا شعور ہی کا ایک ظہور مانا جائیگا ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات ایک منظم اور مد بر ہستی کا پتہ دیتی ہے جو ہمارے شعور کے ساتھ کچھ نہ کچھ مشابہت رکھتی ہے جس حد تک ہمیں علم ہو سکا ہے جذبات،اخلاق اور احساس کے اوصاف کے لحاظ سے نہیں بلکہ ایک ایسے انداز فکر کے لحاظ سے جسے ہم کسی بہتر لفظ سے تعبیر نہ کر سکنے کی وجہ سے ریاضیاتی انداز فکر کہتے ہیں،، ۔

تصوری اور نو تصوری فلاسفہ کے نظریات اور طبعیات جدید کی شہادت کے علاوہ جن میں سے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہر ایک کے اندر اس خیال کی پر زور تائید موجود ہے کہ کائنات کی حقیقت شعور یا روح ہے حیاتیات کے بعض حقائق بھی اسی نتیجہ کی طرف راہ نمائی کرتے ہیں ۔ ان حقائق کی بنا پر بعض منظم فلسفے قائم کئے گئے ہیں جن میں سے ایک ارتقائے تخلیقی کا فلسفہ ہے جسے برگسان نے مدون کیا ہے۔ اور دوسرا اینٹی لیچی کا فلسفہ ہے جسے ڈریش نے پیش کیا ہے۔ مادیت کے حامیوں کا خیال ہے کہ زندگی مادہ کی ایک خاص حالت کے وصف کے سوا

کچھ نہیں ۔ جب مادہ ایک خاص کیماوی ترکیب کو پالیتا ہے تو اس میں زندگی کی خاصیت نمودار ہو جاتی ہے ۔ حیوان جو اس طرح سے وجود میں آتا ہے ایک حساس مشین یا کل کی طرح ماحول کی کیفیات سے متاثر ہوتا ہے اور اسکی وجہ سے اس کی جسمانی بناوٹ میں ایک تبدیلی ظاہر ہوتی ہے ۔ جوں جوں ادوار گزرتے جاتے ہیں ماحول کی ان نو بہ نو کیفیات کے باعث جن سے حیوان کا سابقہ پڑتا رہتا ہے اس تبدیلی میں مزید اضافہ ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس طرح سے حیوان کی نئی نئی اقسام وجود میں آتی رہتی ہیں ۔ لیکن حیاتیات کی تازہ تحقیقات اس نقطۂ نظر کی حمایت نہیں کرتیں ــ

پروفیسر جے ایس ہالڈین کا خیال ہے کہ وہ حکماء جو حیاتیات کا مطالعہ سنجیدگی سے کرتے ہیں اب اس بات کے قائل نہیں رہے کہ زندگی فقط مادہ کی کسی خاص کیمیائی ترکیب کا نتیجہ ہے ۔ جرمنی کے ماہر حیاتیات ڈریش (Driesch) کے تجربات بالخصوص اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ ماحول کی خارجی کیفیات سے متاثر ہونے کے باعث جو حرکات ایک زندہ حیوان سے سر زد ہوتی ہیں وہ ایک کل یا مشین کی حرکات سے یکسر مختلف ہیں ۔ کل ایک بیرونی طاقت سے حرکت میں لائی جاتی ہے اور خود چند اجزا کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی ۔ اس کے برعکس حیوان جسم کی ایک خاص شکل و صورت حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لئے ایک اندرونی میلان کا اظہار کرتا ہے ۔ یہ ایک مجموعۂ اجزا کی طرح نہیں بلکہ ایک ناقابل تقسیم وحدت کی طرح عمل کرتا ہے جسکے اندر ایک رجحان طبیعت ایسا ہے جو اس وحدت کی ضروریات کی خبر رکھتا ہے اگر ہم ایک کیکڑے کی ٹانگ کاٹ دیں تو اسکی جگہ دوسری ٹانگ پیدا ہو جاتی ہے ۔ کوئی کل یا مشین اپنے ٹوٹے ہوئے پرزہ کو خود بخود مہیا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ــ

ڈریش نے ایک جنین کو اسکی نشو و نما کے شروع میں تجربہ کے لئے دو حصوں میں کاٹا تو اسے معلوم ہوا کہ اسکا ایک حصہ بھی نشو و نما پاکر مکمل حیوان بن جاتا ہے خواہ جنین کو کہیں سے کاٹا جائے اور خواہ اسکے ایک حصہ کی نسبت کل کے ساتھ کچھ ہو ۔ تجربہ کے نتائج میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ خلیات (Cells) جو ایک مکمل جنین میں نشو و نما پاکر سر بننے والے ہوں نا مکمل جنین میں ٹانگ بن سکتے ہیں ۔ در اصل جنین کا کوئی حصہ بڑھتے ہوئے حیوان کی ضرورت کے مطابق کسی عضو کی شکل اختیار کر سکتا ہے ۔ ڈریش لکھتا ہے ''یہ عجیب کل ہے جس کا ہر حصہ ایک ہی جیسا ہے'' سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حصہ کل کی خاصیت کیوں کر پیدا کر لیتا ہے ۔ جنین کے

اعضا کی نشو و نما میں بھی یہی اصول کام کرتا ہے ۔ اگر ایک نیوٹ (Newt) کی دم کاٹ دی جائے تو اسکی جگہ دوسری دم پیدا ہو جاتی ہے ۔ اور اگر دم ابتدا ہی میں کاٹ دی جائے اور ایک تازہ کٹی ہوئی ٹانگ کے بقیہ کے ساتھ جوڑ دی جائے تو دم دم کی شکل میں نہیں بلکہ ایک ٹانگ کی شکل میں نشو و نما پانے لگ جاتی ہے ۔ کائنات کے مادی اجزا کا ذکر کرکے ہم اس قسم کے حقائق کی کوئی تشریح نہیں کر سکتے ۔ اس لئے ڈریش نے جنین کی نشو و نما کی تشریح کرنے کے لئے اس مفروضہ کو بیکار سمجھ کر ترک کردیا کہ زندگی طبعیات یا کیمیا کے خاص خاص قوانین کے عمل کا نتیجہ ہے ۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہم حیاتیاتی رد عمل کو کسی میکانیکی نقطہ' نظر سے نہیں سمجھ سکتے ۔ اس کی نوعیت ایسی ہے جیسے کہ ایک سوال کا معقول جواب یا ایک گفتگو کا کوئی ایسا حصہ جو کسی دوسرے حصہ کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو ۔ حیاتیاتی رد عمل مکمل حیوان کا رد عمل ہوتا ہے اسکے کسی جزو کا رد عمل نہیں ہوتا ۔ ضروری تھا کہ عمل حیات کی تشریح کے لئے کائنات کا ایک اور روحانی یا غیر مادی جزو تصور کیا جائے ۔ چنانچہ ڈریش نے طبعیاتی کیمیائی نظریہ کے عوض میں اینٹی لیچی (Entilechy) کا ایک نیا نظریہ پیش کیا۔ اینٹی لیچی گویا ایک سوچی سمجھی ہوئی تجویز ہے جو کسی نہ کسی طرح حیوان کے اندر پوشیدہ ہوتی ہے ۔ اور اسکی قوت حیوان کی نشو و نما کے دوران میں اور اسکے ہر ایک حیاتیاتی رد عمل میں نمودار ہوتی ہے ۔ حیوان کے اندر ایک مدعا یا مقصد کام کرتا ہے ۔ جسکی وجہ سے وہ ایک مناسب شکل و صورت اختیار کرتا ہے ۔ مقصد یا مدعا ایک ایسی خود اختیار تدبیری اور انتظامی قوت شعور ہے جو حیوان کے مجموعی مفاد کیلئے اسکو ڈھالتی اور بناتی ہے ۔ اور جو خود اپنے ارادہ کو بھی اس مفاد کے اقتضاء کے مطابق بدلتی ہے ۔ ضروری ہے کہ یہ قوت کائنات کے اندر زندگی کی ساری نشو و نما اور ارتقا سے دلچسپی رکھتی ہو ۔ برگسان اسی قوت کو قوت حیات (Vital impetus) کا نام دیتا ہے اسکے نزدیک اس قوت میں اور شعور میں کچھ فرق نہیں ۔ ڈریش نے بھی اینٹی لیچی کا تصور نفسیات کے مطالعہ کے لئے استعمال کیا ہے اسکے نزدیک جہاں حیاتیات جسم حیوانی کی غیر شعوری نشو و نما کا مطالعہ ہے نفسیات جسم حیوانی کی شعوری نشو و نما کا مطالعہ ہے حیوان کا کردار جس میں انسان کا کردار بھی شامل ہے حیوان کی نشو و نما سے ملتا جلتا ہے ۔ دونوں ایک مقصد یا مدعا کی طرف بڑھتے ہیں۔ جس طرح سے حیوان کی نشو و نما کی سمت ایک اینٹی لیچی سے متعین ہوتی ہے اسی طرح اس کا کردار ایک مماثل نفسیاتی میلان سے معین ہوتا ہے یہ میلان تازہ جنم لینے والے حیوان کی ان مفید حیات حرکات میں نمودار ہوتا ہے جنہیں وہ کسی تجربہ سے

نہیں سیکھتا ـــ

زندگی کے مطالعہ سے اس طرح کے بعض اور حقائق کا بھی پتہ چلتا ہے جو ڈریش کے نتائج کی تائید کرتے ہیں برگسان نے ان حقائق کو اپنی کتاب ارتقائے تخلیقی (Creativo Evolution) میں اس بات کے ثبوت میں پیش کیا ہے کہ زندگی کا مخفی محرک یا مدعا ہی روئے زمین پر حیوانات کی اولین پیدائش اور پھر رفتہ رفتہ ان کی بلند تر اقسام کے ظہور اور ارتقا کا باعث ہوا ہے۔

لامارک (Lamarck) نے حیوانات کے ارتقا کی وجہ یہ بتائی تھی کہ ضروری ہے کہ ایک زندہ حیوان کی جسمانی بناوٹ ماحول کی کیفیات سے مطابقت پیدا کرے جب یہ مطابقت پیدا ہو جاتی ہے تو حیوان کے جسم میں ایک تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے جو اگلی نسلیں وراثتاً حاصل کرتی ہیں اور چونکہ یہ نسلیں خود بھی مجبور ہوتی ہیں کہ ماحول کے ساتھ جسمانی مطابقت پیدا کریں اس لئے موروثی تغیر میں اور اضافہ ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ حیوان کی ایک نئی قسم وجود میں آتی ہے۔

اول تو یہ نظریہ ان حقائق کے خلاف ہے جو اب اچھی طرح سے ثابت ہو چکے ہیں کہ حیوان کے جسم میں ایک نمایاں تبدیلی آہستہ آہستہ جمع ہونے والی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کی وجہ سے ہی نہیں بلکہ فوری طور پر بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ یہ اس وقت تک نا ممکن ہے جب تک کہ حیوان کے اندر کوئی شعوری یا غیر شعوری میلان ایسا موجود نہ ہو جس سے وہ ایک فوری تبدیلی اور اصلاح اختیار کر سکے۔

دوئم ماحول کے ساتھ جسمانی بناوٹ کو مطابق کرنے کی ضرورت ارتقا کے رک جانے کی وجہ بن سکتی ہے۔ لیکن اس کے جاری رہنے کی وجہ نہیں بن سکتی۔ جونہی کہ ایک حیوان کی جسمانی ساخت ماحول کے ساتھ اتنی مطابقت حاصل کر لے کہ وہ اسکی وجہ سے اپنی زندگی کو قائم رکھ سکے تو اسکے مزید بدلنے یا ترقی کرنے کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے اگر مطابقت ماحول فی الواقع زندگی کی حفاظت کے لئے عمل میں آتی ہے تو زندگی کی حفاظت کا انتظام ہو جانے کے بعد حیوان کو زیادہ منظم اور ترقی یافتہ اجسام کی طرف ارتقا نہیں کرنا چاہئے۔ برگسان لکھتا ہے ـــ

''ایک چھوٹا سا جانور زندگی کے حالات کے ساتھ اتنی ہی مطابقت رکھتا ہے جتنا کہ ہمارا جسم، کیوں کہ وہ اپنی زندگی کو قائم رکھنے پر قادر

ہے تو پھر زندگی ایک ایسے جانور کے مرحلہ پر پہنچ جانے کے بعد فنا کے خطرات سے بے پرواہ ہوکر مزید ترقی کے راستہ پر گامزن کیوں رہتی ہے؟ زندہ حیوانات کے بعض اجسام جو ہم آج دیکھتے ہیں دور دراز زمانوں سے جوں کے توں چلے آتے ہیں اور ادوار کے گذرنے سے ان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ تو پھر زندگی کو آج سے پہلے کسی خاص جسم حیوانی پر جاکر ٹھہر جانا چاہئے تھا، لیکن جہاں جہاں ممکن تھا یہ رک کیوں نہ گئی؟ اگر خود اسکے اندر کوئی ایسی قوت محرکہ نہ تھی جو اسے خطرات کے باوجود زیادہ سے زیادہ تنظیم اور ترقی کی منزل تک لیجانا چاہتی تھی تو پھر یہ آگے کسطرح بڑھتی گئی؟،،۔۔

یہ حقائق اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ شعور مادہ سے پیدا نہیں ہوا بلکہ خود بخود موجود ہے۔ یہ خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور مادہ کی خاصیات کا مظہر نہیں۔ اگر شعور اپنی جدا حقیقت رکھتا ہے تو مادہ کے بے حقیقت ثابت ہونے کے بعد ہم آسانی سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ کائنات کی ساری حقیقت بھی یہی ہے اور مادہ اسی سے ظہور پذیر ہوا ہے جسطرح سے حیوانات کی مختلف قسمیں عمل ارتقا سے وجود میں آئی ہیں اسی طرح سے مادہ کی موجودہ حالت بھی عمل ارتقا کا نتیجہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو قوت حیوانات کے ارتقا کا سبب ہے وہی مادہ کے ارتقا کا باعث بھی ہے۔ لہٰذا مادہ کی حقیقت بھی شعور ہی ہے۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ طبعیات جدید اس نتیجہ کی پرزور تائید کرتی ہے۔۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ شعور کی صفات کیا ہیں۔۔

سر جیمز جینز اس احتیاط کی وجہ سے جو ایک سائنسدان کا خاصہ ہے کائناتی شعور کی صرف ایک صفت یعنی کامل ذہانت یا کامل ریاضیاتی فکر تسلیم کرتا ہے۔ شعور کی یہی ایک صفت تھی جو ریاضیات یا سائنس کی مدد سے ثابت ہو سکتی تھی اور ہو چکی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ جب ہم شعور عالم کی ایک صفت ذہانت کے قائل ہو جائیں تو ہم اس نتیجہ کو روک نہیں سکتے کہ اسکے اندر وہ تمام صفات موجود ہیں جو ہمارے علم کے مطابق شعور کا خاصہ ہیں اور بغیر کسی استثناء کے ذہانت کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہیں۔۔

سر جیمز جینز نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شعور عالم ریاضیاتی فکر کے لحاظ سے ہمارے ہی شعور کی طرح ہے۔ لیکن کوئی وجہ نہیں کہ وہ شعور کی دوسری صفات میں

بھی ہمارے ہی شعور کی طرح نہ ہو۔ جہاں تک ہمارے تجربہ کا تعلق ہے ہم نے کبھی نہیں دیکھا کہ شعور کے اندر ریاضیاتی فکر تو موجود ہو لیکن شعور کی دوسری صفات مثلاً محبت، اخلاق، جذبات، طلب مدعا وغیرہ موجود نہ ہوں۔ جس طرح دھواں تنہا نہیں ہوتا بلکہ آگ اور اسکی حرارت کے ساتھ پایا جاتا ہے اسی طرح سے ذہانت تنہا نہیں ہوتی بلکہ شعور کی باقی صفات کے ایک پہلو کے طور پر پائی جاتی ہے۔ جہاں ذہانت اور ریاضیاتی فکر کے اوصاف بدرجۂ کمال ہوں گے وہاں شعور کی باقی صفات کا بحالت کمال ہونا بھی ضروری ہے۔ کامل ترین ذہانت کامل ترین شعور، کا ہی ایک وصف ہو سکتی ہے۔ اور کامل ترین شعور وہ ہے جو کامل طور پر اپنے آپ سے آگاہ اور خود شناس اور خود شعور ہو۔ اس لئے شعور عالم ایک ریاضیاتی فکر ہی نہیں بلکہ اپنے آپ سے بدرجۂ کمال آگاہ ہونے کی وجہ سے ایک کامل شخصیت یا انا یا ایغو ہے۔

اور پھر ہم دیکھ چکے ہیں کہ حیاتیات کے جدید حقائق سے کائنات کی حقیقت ایک ایسا شعور ثابت ہوتی ہے جو ہر جسم حیوانی کے اندر اور انواع حیوانات کے پورے سلسلۂ ارتقا کے اندر اپنا ایک مقصد یا نصب العین رکھتا ہے جو بلند سے بلند تر ثابت ہوتا جاتا ہے۔ اور یہ شعور اس نصب العین کے حصول پر پوری قوت رکھتا ہے۔ کیونکہ ارتقا کی حرکت آج تک کہیں نہیں رک سکی اور مشکلات کے باوجود اپنے مقاصد کو پانے میں ہمیشہ کامیاب ہوتی رہی ہے۔ نصب العین کے حصول کے لئے جد و جہد نصب العین سے محبت اور نصب العین کے غیر یا نقیض سے نفرت کے بغیر ممکن نہیں۔ اور محبت اور نفرت کے جذبات ان تمام روحانی اور اخلاقی اوصاف کی بنیاد ہیں جو ایک خودی یا شخصیت کا امتیاز ہیں۔ چونکہ شخصیت کے یہ اوصاف نصب العین کے حصول کے کام آتے ہیں اور اسی کے حصول کے لئے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخصیت میں نصب العین کے حصول کی قدرت کمال پر ہوگی اس میں یہ اوصاف بھی کمال پر ہونگے۔ گویا طبعیات اور حیاتیات کے جدید حقائق اسی ایک نتیجہ کی طرف راہنمائی کرتے ہیں کہ حقیقت کائنات ایک شخصیت یا ایغو ہے۔ جو ہماری شخصیت یا ایغو سے مماثل ہے اور جسکے اندر شخصیت کے وہ تمام اوصاف جن سے ہم واقف ہیں بدرجۂ کمال موجود ہیں۔

خارج کی دنیا میں حقیقت شعور پر دلالت کرنے والے حقائق کا جائزہ لینے کے بعد جب ہم نفس انسانی کی فطرت کی طرف آتے ہیں تو ہمیں وہاں بھی ایسے حقائق کا پتہ چلتا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت کائنات ایک خودی یا ایغو ہے۔

تمام علماء نفسیات اور فطرت انسانی کے متعلق نظریات قائم کرنے والے دوسرے حکماء اپنے گوناگوں اختلافات کے باوجود جن حقائق پر متفق ہیں وہ حسب ذیل ہیں :-

(۱) انسان کی فطری خواہشات کے یکے بالائے دیگرے دو طبقے ہیں۔ بالائی طبقہ کی خواہشات وہ ہیں جو انسان کا خاص امتیاز ہیں اور دوسرے حیوانات میں موجود نہیں ۔ نچلے طبقہ کی خواہشات انسان اور حیوان دونوں میں مشترک ہیں —

(۲) بالائی طبقہ کی خواہشات جو انسان سے مخصوص ہیں چار ہیں —

(ا) نصب العین کی محبت جو انسان کو مجبور کرتی ہے کہ اپنی ساری زندگی کو کسی ایسے تصور کی محبت اور جستجو کیلئے وقف کردے جو اسکے نزدیک منتہائے حسن و کمال ہو—

(ب) صداقت کی محبت جو انسان کو کائنات کے متعلق صحیح اور سچے حقائق کا علم حاصل کرنے پر اکساتی ہے —

(ج) فعل جمیل کی محبت جو انسان میں اخلاقی اقدار کے مطابق قابل ستائش عمل کرنے کے لئے تحریک کرتی ہے —

(د) صور و اشکال کے حسن و جمال کی محبت جو انسان کو کسی واسطہ (Medium) کے اندر حسن و جمال کی تحسین و تخلیق پر آمادہ کرتی ہے—

(۳) نچلے طبقہ کی خواہشات جو انسان اور حیوان دونوں میں مشترک ہیں جبلتیں کہلاتی ہیں ۔ بھوک، غصہ، جنس ، فرار، استیلاء، انقیاد، وغیرہ حیوانی یا انسانی جبلتوں کی مثالیں ہیں ۔ ہر جبلتی خواہش کے ماتحت جو عمل سرزد ہوتا ہے اسکے ساتھ ایک خاص جذباتی کیفیت موجود رہتی ہے ہر جبلت کے اندر ایک حیاتیاتی دباؤ یا زور ہوتا ہے اور ہر جبلت ایک اندرونی یا بیرونی تحریک کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ جب جبلت کا مخصوص محرک موجود ہو جائے تو جبلت کا فعل آغاز کرکے اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ جبلتی خواہش کی تکمیل اور تشفی حیوان یا انسان کے لئے ایک خاص قسم کی آسودگی اور لذت کا موجب ہوتی ہے—

جبلتیں دو قسم کی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو حیوان کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ

ان تمام چیزوں کی طرف کشش محسوس کرے جو اسکی زندگی کو قائم رکھنے والی ہوں اور دوسری وہ جو اسے مجبور کرتی ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں سے نفرت اور گریز کرے جو ایک فرد یا نسل کی حیثیت سے اس کی بقا کے لئے خطرناک ہوں۔ گویا جبلتوں کا مقصد قدرت کے نزدیک فقط یہ ہے کہ انسان یا حیوان کی نسل قائم رہے تاکہ وہ ارتقا کے مقاصد کے لئے کام آسکے۔

اب اگر ہم بالائی طبقہ کی خاص انسانی خواہشات کے مقاصد اور باہمی تعلقات پر غور کریں تو ہمیں آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان تمام خواہشات کا مقصود طلب حسن ہے ۔ حسن کی سادہ اور عام فہم تعریف یہ ہے کہ حسن وہ چیز ہے جس سے انسان کسی جبلتی خواہش کے حیاتیاتی دباؤ سے مجبور ہوکر نہیں بلکہ صرف اسی کی خاطر محبت کرتا ہے۔ نصب العین خود حسن کا ایک تصور ہوتا ہے۔ ہم صداقت سے صداقت کی خاطر محبت کرتے ہیں ۔ لہذا وہ بھی ایک حسن ہے۔ فعل جمیل کردار کے مقاصد اور نتائج کے اندر حسن کا اظہار کرنے کی ایک کوشش ہے۔ لہذا وہ حسن کی جستجو ہے۔ اور صور و اشکال کے اندر حسن و جمال کو چاہنا یا پیدا کرنے کی کوشش کرنا تو ظاہر ہے کہ جستجوئے حسن کے سوا اور کچھ نہیں ان خواہشات میں سب سے زیادہ زور دار اور قوی خواہش نصب العین کی محبت ہے ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ انسان جس تصور کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے وہ سارا حسن جسکی تمنا اسکے دل میں ہوتی ہے اسی کی طرف منسوب کر دیتا ہے ۔ نتیجہ یہ ہے کہ اسکی باقی تینوں قسم کی خواہشات کی تشفی میں جمال حقائق، جمال کردار اور جمال اشکال کی جستجو نصب العین کی محبت کے ماتحت اور نصب العین کی خدمت اور اعانت کے لئے اظہار پاتی ہے ۔ اگر ایسا نہ ہو تو نہ ہی وہ حسن کی خاطر حسن کی جستجو ہو سکتی ہے اور نہ ہی جذبۂ حسن کی تشفی کر سکتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نصب العینی جماعت کے افراد مجبور ہوتے ہیں کہ اپنے دریافت کئے ہوئے حقائق علمی کو اسطرح سے بدل دیں کہ وہ ان کے نصب العین کے مطابق ہو جائیں ۔ اسکی مثال روس کا علم حیاتیات ہے ۔ جسکی ترقی کو حکومت روس نے حال ہی میں بزور ایک خط سے ہٹا کر دوسرے خط پر ڈال دیا ہے تاکہ وہ جدلی مادیت کے مطابق ہو جائے اور اس سلسلے میں بعض ماہرین حیاتیات کو جنکی تحقیق حکومت کے خیال میں غلط راستہ پر جا رہی تھی مورد عتاب بھی بنایا ہے۔ اور یہ بات روسیوں کے ساتھ خاص نہیں۔ کوئی آزاد یا بااختیار قوم کسی ایسے علم یا ایسی حکمت کو سرکاری طور پر قبول نہیں کر سکتی اور فروغ

نہیں دے سکتی جو اسکی زندگی کی ان نصب العینی بنیادوں سے متصادم ہو جنکو وہ فی الوقت قبول کر چکی ہو۔ اسی طرح نصب العینی جماعت کے افراد سے جس حد تک وہ اپنے نصب العین سے محبت رکھتے ہوں زندگی کے کسی شعبہ میں کوئی ایسا فعل سرزد نہیں ہو سکتا جو نصب العین کے تقاضوں کے منافی ہو۔ یہی سبب ہے کہ دنیا کی ہر قوم نیکی ۔ سچائی ۔ انصاف ۔ ہمدردی ۔ مساوات ۔ آزادی اور اس قسم کی دوسری اقدار کا مفہوم وہ لیتی ہے جو اسکے نصب العینی مقاصد کے مطابق ہو۔ اسی طرح سے ایک نصب العینی جماعت کے افراد صور و اشکال میں حسن و جمال کی تحسین اور تخلیق میں اپنے نصب العین کے تقاضوں کے دائرہ کے اندر رہتے ہیں اور اس سے باہر نہیں جا سکتے ۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ انسان کی بالائی طبقہ کی خواہشات میں در اصل ایک ہی خواہش ہے اور وہ کسی تصور حسن و کمال کی محبت ہے۔ باقی خواہشات اس مرکزی خواہش کے مختلف شعبوں کی حیثیت سے کام کرتی ہیں ۔

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ انسان کے نچلے درجہ کی خواہشات یعنی اسکی حیوانی جبلتوں کے ساتھ نصب العین کی محبت کا کیا تعلق ہے۔ اس سلسلہ میں دو باتیں ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں :—

اول یہ کہ جب فرد کا نصب العین جبلتوں سے ممتاز اور ممیز ہوتا ہے مثلاً کوئی ملک ۔ یا قوم یا 'ازم' یا خدا یا مذہب یا صداقت تو اس صورت میں وہ اس بات پر قادر ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنے نصب العین کی خاطر اپنے جبلتی تقاضوں کی تکمیل کو کم کردے ۔ روک دے یا بالکل ختم کرکے جان پر کھیل جائے ۔ اگر اسکا نصب العین یہ کہے کہ تم زندہ رہو کیونکہ زندہ رہنے سے ہی تم میری خدمت بہتر طریق سے کر سکتے ہو، تو وہ زندہ رہنا چاہتا ہے ۔ اور زندگی کے قیام کے لئے اپنے جبلتی تقاضوں کو بتمام و کمال پورا کرنے کی سعی کرتا ہے۔ لیکن اگر اسکا نصب العین یہ کہے کہ تم میری خاطر زندگی کو خطرہ میں ڈال دو یا قربان کر دو، تو پھر وہ جبلتی تقاضوں کی ذرہ بھر پرواہ نہیں کرتا اور زندگی کو جسکی حفاظت کے لئے جبلتیں وجود میں آئی ہیں آسانی سے قربان کر دیتا ہے۔ آج بھی ہم روز دیکھتے ہیں اور تاریخ میں ایسی مثالوں کی کوئی کمی نہیں کہ انسان ایک بلند اور حسین و جمیل نصب العین کے لئے جسے وہ جائز یا نا جائز، صحیح یا غلط طور پر بلند اور حسین و جمیل سمجھ رہا ہو، بھوک، پیاس، ذلت، رسوائی، ناداری، قید و بند کی صعوبتیں، دشمن کی اذیتیں، بیوی بچوں کی جدائی بلکہ موت

تک کو بخوشی قبول کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے ۔ وہ دار پر لٹک جاتا ہے یا میدان جنگ میں سینہ پر گولیاں کھا لیتا ہے۔ لیکن اپنے نصب العین کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں ہونے دیتا ۔ حیوان میں اپنی جبلتی خواہشات کو روکنے، کم کرنے یا بالکل کچل دینے کی استعداد نہیں، کیونکہ وہ جبلتوں سے بالاتر مقاصد کی محبت سے محروم ہے۔

دوئم ۔ جب فرد کا نصب العین جبلتوں سے ممتاز اور ممیز نہ ہو بلکہ خود جبلتی خواہشات کی لذت ہی اس کا نصب العین بن جائے تو پھر وہ اپنی جبلتی خواہشات کو حد سے زیادہ اہمیت دے دیتا ہے اور ان کی تشفی میں ضرورت سے زیادہ منہمک ہوتا ہے ۔ مثلاً بعض لوگ جبلت تغذیہ کی لذت، جبلت جنس کی لذت، یا جبلت استیلاء کی لذت پر اس قدر فریفتہ ہوتے ہیں کہ کسی بلند تر نصب العین کی طرف ان کی توجہ منعطف نہیں ہو سکتی۔

حیوان کبھی اپنی جبلتی خواہشات کو ضرورت سے زیادہ مطمئن نہیں کر سکتا جب تک کسی جبلتی خواہش کا قدرتی حیاتیاتی دباؤ اسے مجبور کرتا ہے وہ اسکی تشفی کی طرف متوجہ رہتا ہے ۔ لیکن جونہی کہ یہ دباؤ اپنا زور ختم کر دیتا ہے وہ اپنی اس فعلیت کو جو اس جبلت کی تشفی کے لئے ظہور میں آئی تھی موقوف کر دیتا ہے۔ اور جب تک پھر اس جبلت کا قدرتی حیاتیاتی دباؤ اسے مجبور نہ کرے اسکی طرف متوجہ نہیں ہوتا ۔ اسکے بر عکس انسان قدرتی حیاتیاتی حدود سے تجاوز کرکے بھی اپنی جبلتی خواہشات کی لذت سے بہرہ اندوز ہونے کی کوشش کرتا ہے۔

پہلی صورت میں نصب العین کی محبت اسکے جبلتی تقاضوں کے زور کو بہت بڑی حد تک کم کر دیتی ہے دوسری صورت میں حد سے زیادہ بڑھا دیتی ہے ۔ اسکا مطلب صاف طور پر یہ ہے کہ نصب العین کی محبت انسان کی جبلی خواہشات پر پوری طرح سے حکمران ہے اور اپنی ضرورت کے مطابق ان کو کم و بیش کر سکتی ہے۔ لہذا انسان میں جبلی خواہشات کی بھی کوئی اپنی اہمیت یا مستقل حیثیت نہیں۔ وہ بھی نصب العین کی محبت کے تابع اسکے مختلف شعبوں کے طور پر اسکی خدمت اور اعانت کے لئے ظہور پذیر ہوتی ہے ۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کی فطرت میں در اصل صرف ایک ہی خواہش ہے جو خود اپنی تکمیل اور تشفی کے لئے پوری آزادی کے ساتھ کار فرما ہے۔ اور وہ نصب العین کی محبت ہے۔ اور دوسری تمام خواہشات اسکے ماتحت ہیں۔

یہ نتیجہ کئی سوالات پیدا کرتا ہے مثلاً یہ کہ جبلتوں کا قدرتی مقصد تو یہ ہے

کہ وہ حیوان کی زندگی اور نسل کے قیام کی ضامن ہوں۔ نصب العین کی محبت کا جذبہ قدرت کے کون سے مقصد کو پورا کرتا ہے؟ اگر یہ جبلتوں سے پیدا نہیں ہوا تو کہاں سے آیا ہے؟ جسم انسانی میں ظہور پذیر ہونے سے پہلے کائنات کے ارتقا میں اسکی تاریخ کیا ہے؟ اسکا آغاز کہاں سے ہوا تھا اور اسکا انجام کیا ہونے والا ہے؟ ان سوالات کا جواب معلوم کرنے کیلئے سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ کونسا نصب العین ہے جو اس جذبہ کی مکمل اور مستقل تشفی کر سکتا ہے۔ ایک بات بالکل ظاہر ہے کہ چونکہ یہ جذبہ حسن و کمال کے لئے ہے وہ کسی ایسے نصب العین سے ہی مکمل اور مستقل طور پر مطمئن ہو سکتا ہے جو مکمل طور پر حسین و جمیل ہو۔ یعنی ایسا نصب العین جس کے اندر وہ تمام صفات حسن بدرجہ' کمال موجود ہوں جنکا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اور ان تمام نقائص سے کلیۃ،، پاک ہو جو ہمارے ذہن میں آ سکتے ہیں۔ نقص حسن کا نقیض ہے۔ لہذا محبت کا دشمن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم بسا اوقات ایک ناقص تصور سے بھی محبت کرتے ہیں۔ لیکن یہ اسی وقت تک ممکن ہوتا ہے جب تک کہ اس کا نقص ہماری نظروں سے اوجھل رہے جونہی کہ ہم اسکے کسی نقص کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں ہمارے لئے نا ممکن ہو جاتا ہے کہ ہم اسکی محبت کو پھر کسی درجہ میں بھی قائم رکھ سکیں۔

انسان کے کامل نصب العین کے ان عام اوصاف کی روشنی میں ہم بآسانی معلوم کر سکتے ہیں کہ اسکی مخصوص صفات کیا ہونگی۔ مثلاً ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا حسن غیر محدود اور لازوال ہو۔ کیونکہ اگر ایک انسان یہ سمجھتا ہو کہ اس کے نصب العین کے حسن و جمال کی ایک حد ہے جس سے آگے نہیں جا سکتا، تو پھر وہ یہ سمجھے گا کہ اسکا ایک حصہ یا ایک پہلو زیبائی سے محروم ہے۔ اور جہاں اس کا حسن ختم ہو تا ہے وہاں سے یہ محرومی شروع ہو جاتی ہے۔ اور پھر اگر وہ یہ جانتا ہو کہ کچھ عرصہ کے بعد اسکے نصب العین کا حسن ختم ہو جائیگا، تو وہ یہ سمجھے گا کہ وہ اب بھی حسین نہیں کیونکہ اسکے حسن کو ختم کرنے والا کل کا دن آج بھی آنے والے دنوں میں شمار ہو رہا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا نصب العین زندہ ہو۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ کوئی انسان جان بوجھ کر کسی ایسی چیز کے تصور کو اپنا نصب العین نہیں بنا سکتا جو اسکے نزدیک مردہ اور بے جان ہو۔ وہ خود زندہ ہے۔ لہذا کسی ایسی چیز کے لئے جو مردہ ہونے کی وجہ سے اس سے پست تر درجہ کی ہو۔ وہ محبت کا جذبہ محسوس نہیں کر سکتا، وہ نہ ہی اسکی ستائش کر سکتا ہے اور نہ ہی اسکی خدمت کے لئے

طرح طرح کی قربانیاں کرنے کے لئے تیار ہو سکتا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اسکے حسن کی طرح اسکی زندگی بھی غیر فانی ہو، کیونکہ اگر اسے یقین ہو جائے کہ اس کا نصب العین کل کو اپنی زندگی سے محروم ہونے والا ہے تو وہ یہ محسوس کرنے پر مجبور ہوگا کہ وہ آج بھی دائمی زندگی سے محروم ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اسکے نصب العین کے اندر زندگی کے وہ تمام اوصاف جن سے وہ آشنا ہے موجود ہوں۔ مثلاً یہ کہ وہ سنے، دیکھے، سمجھے، محسوس کرے اور اسکی محبت کا جواب دے۔ انسانی دنیا میں اسکا کوئی مقصد یا مدعا ہو۔ اور اسے اس بات کی قدرت حاصل ہو کہ وہ حصول مدعا کے لئے عمل کرے اور عمل کو کامیاب بنائے۔ دوسرے الفاظ میں اسے اس قابل ہو نا چاہئے کہ بعض باتوں کو پسند کرے اور بعض کو ناپسند۔ اور جن باتوں کو پسند کرتا ہو ان کی اعانت اور امداد کرے اور جن باتوں کو ناپسند کرتا ہو ان کی مخالفت کرے یاانہیں روک دے۔ اپنے مددگاروں اور چاہنے والوں کی حوصلہ افزائی کرسکے اور مخالفوں اور دشمنوں کو سزا دے سکے۔ مختصر یہ کہ ضروری ہے کہ اس میں محبت اور نفرت کے تمام جذبات موجود ہوں۔ اور وہ اپنے مدعا کی پیش برد کے لئے ان کا اظہار کرے۔ اگر کسی انسان کے نصب العین میں یہ اوصاف موجود نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک صفت بھی موجود نہ ہو اور وہ اس بات سے آگاہ ہو جائے تو اسکے لئے اس نصب العین سے محبت کرنا اسکی ستائش کرنا یا اسکی خدمت یا اعانت کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

محبت ہمیشہ محبوب کی خاطر عمل کا تقاضا کرتی ہے۔ اور اس عمل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ محبوب کی خوشنودی حاصل کی جائے۔ وہ رضا مند اور مہربان ہو۔ اور چاہنے والے سے قریب تر آجائے۔ نصب العین رکھنے یا نصب العین سے محبت کرنے کا مطلب سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ عمل کے ذریعہ سے اس کی جستجو کی جائے اسکی خدمت اور اعانت کی جائے۔ اوراس طرح اس کا قرب ڈھونڈا جائے۔ لیکن اگر ایک نصب العین جس سے انسان محبت کرتا ہے نہ کوئی بات پسند کرتا ہے اور نہ ناپسند۔ نہ اس کے نزدیک کوئی بات اچھی ہے اور نہ بری۔ دوسرے الفاظ میں انسانی دنیا میں اسکا کوئی مدعا ایسا نہیں جسکے حصول کے لئے اس کا چاہنے والا جد و جہد کر سکے۔ تو اسکا چاہنے والا کیوں کر جان سکتا ہے کہ اسکی خدمت اور اعانت کرنے کے لئے اسے کیا کرنا چاہئے اور کیا نہیں کرنا چاہئے؟ انسان اپنے نصب العین کی اعانت کے لئے عمل کرنا چاہتا ہے اور جاننا چاہتا ہے کہ یہ عمل کیا ہو۔ وہ ایسی محبت سے مطمئن نہیں ہو سکتا جو اس سے عمل کا کوئی تقاضا نہ کرے، اور جو خود عمل کی صورت اختیار نہ کر سکے۔ اگر وہ یہ جانتا ہو

کہ اس کا نصب العین نہ سنتا ہے ۔ نہ دیکھتا ہے۔ نہ جانتا ہے ۔ نہ محسوس کرتا ہے نہ اسکی محبت کا جواب دے سکتا ہے۔ نہ اسکی قدردانی کر سکتا ہے۔ تو وہ اپنے کسی عمل سے کوئی تسلی نہیں پا سکتا اور اسکے دل میں اپنے کسی عمل کو جاری رکھنے کے لئے کوئی داعیہ پیدا نہیں ہو سکتا ۔ جسے ہم نیکی کہتے ہیں وہ مشہور مثل کے باوجود در اصل کبھی آپ اپنا بدلہ نہیں ہوتی۔ بلکہ فرد کا یہ دلنواز یقین ہمیشہ اس کا انعام ہوتا ہے کہ وہ اسکے نصب العین کے نزدیک جسے وہ ایک شخصیت سمجھتا ہے پسندیدہ ہے۔

پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ایک انسان کا نصب العین پوری طرح سے طاقتور اور قوی ہو ۔ کیونکہ اگر وہ یہ سمجھے کہ اسکا نصب العین اتنی قوت نہیں رکھتا کہ اپنے مددگاروں کو جو اسکے مدعا کی پیش برد کے لئے کام کرتے ہیں نوازے یا اپنے دشمنوں کو جو اسکے مدعا کے راستہ میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں سزا دے۔ تو وہ محسوس کرنے لگے گا کہ ایسے نصب العین کی محبت یا اعانت ایک بے سود مشغلہ ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جہاں وہ دنیا کو اپنے نصب العین کے تقاضوں کے مطابق بدلنے کی پوری سعی کریگا ۔ اسکے دشمن اسکی کوششوں کو ناکام بنا دیں گے اور آسانی کے ساتھ جو کچھ اس نے بنایا ہے اسے بگاڑ دینگے ۔ ایسی حالت میں وہ سمجھے گا کہ اس کا نصب العین کمزور اور ناتوان ہے۔ لہذا اسکی محبت اور اعانت کا حقدار نہیں۔

پھر ضروری ہے کہ اسکے نصب العین کے اندر نیکی کی تمام صفات بدرجہٗ کمال موجود ہوں ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ صفات حسن کی صفات ہیں۔ کیونکہ ہم انہیں چاہتے اور پسند کرتے ہیں ۔ اگر وہ محسوس کرنے لگ جائے کہ اس کے نصب العین کے اندر ان میں بعض صفات موجود نہیں یا بدرجہٗ کمال موجود نہیں تو وہ اسکو ایک نقص تصور کریگا اور اس سے محبت ترک کر دے گا۔

پھر اسکے نصب العین کو اپنی صفات میں بے مثل اور بے نظیر ہونا چاہئے۔ کیوں کہ اگر اسے معلوم ہو کہ دنیا میں کوئی اور تصور ایسا ہے جس کے اندر یہ صفات اسی درجہ کمال میں موجود ہیں تو وہ بیک وقت دو نصب العینوں سے محبت کرنے کے لئے مجبور ہوگا اور ایسا کرنا اسکی فطرت کے قوانین کے پیش نظر اسکے لئے نا ممکن ہوگا ۔ کوئی شخص بیک وقت دو نصب العینوں سے محبت نہیں کر سکتا اور حسن کی صفات بھی ایسی ہیں کہ وہ ایک سے زیادہ نصب العینوں میں موجود نہیں ہو سکتیں۔

آخر کار یہ بھی ضروری ہے کہ پوری کائنات کی تخلیق اسکے نصب العین کے مدعا کے ماتحت اور اسکی خدمت اور اعانت کے لئے ہو اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اس کا نصب العین خود کائنات کا خالق اور حکمران نہ ہو۔ اور ان تمام صفات کا مالک نہ ہو جو ان دو صفتوں کے اندر مضمر ہیں ۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ قوانین قدرت جو کائنات کی مادی ، حیوانی اور انسانی سطح پر کام کر رہے ہیں اس کے نصب العین کی تخلیق نہیں ہوں گے۔ لہذا اسکے اور اسکے نصب العین کے مشترک مدعا کے ساتھ متصادم ہوں گے اور وہ اور اسکا نصب العین اس قابل نہ ہونگے کہ اس مدعا کو حاصل کر سکیں۔ اور پھر اگر وہ یہ جانتا ہو کہ کائنات جسمیں اس کا اپنا وجود بھی شامل ہے خود بخود وجود میں آگئی ہے اور اسکے نصب العین کی حکمرانی کے دائرہ سے باہر ہے تو وہ محسوس کرے گا کہ اس کا نصب العین اس سے پست تر درجہ کا یا زیادہ سے زیادہ اس سے مساوی درجہ کا کوئی وجود ہے۔ لہذا اس سے محبت کرنے یا اسکی خدمت یا اعانت کرنے یا اس کے لئے جان قربان کرنے کا کوئی جذبہ اپنے دل کے اندر محسوس نہیں کریگا۔

حسن و کمال کی ان صفات کے اندر ان کی جزئیات اور تفصیلات کے طور پر اور بہت سی صفات مضمر ہیں جن کا استخراج ہم اسی طریق سے کر سکتے ہیں۔ نصب العین کی یہ صفات ہیں جن کا تقاضا انسان کی فطرت کے اندر یعنی اسکے جذبۂ حسن و کمال کے اندر موجود ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کا نصب العین خواہ کچھ ہو۔ وہ ایک پتھر یا دریا یا درخت یا پہاڑ یا حیوان ہو۔ ایک بت یا قوم یا وطن یا نسل ہو، کوئی نظریہ یا مذہب یا " ازم"، ہو انسان ہر حالت میں ان صفات کو اپنے نصب العین کی طرف شعوری یا غیر شعوری طور پر منسوب کرتا ہے ۔ اگر اس کا نصب العین مردہ اور بے جان بھی ہو تو جب بھی وہ اسے اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔ اس کے ساتھ اس طرح سے برتاؤ کرتا ہے گویا کہ وہ ایک زندہ شخصیت ہے جس کے اندر محبت، نفرت، قوت، حسن، نیکی، صداقت ایسی تمام صفات موجود ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ اسکے لئے ممکن ہوتا ہے کہ اس سے محبت کرے اور اس پر جان نثار کرنے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دے۔

اب ظاہر ہے کہ نصب العین کی یہ صفات ایک ایسے ایغو یا ایسی خودی کی صفات ہی ہوسکتی ہیں جو حقیقت کائنات ہو۔ قدرت کوئی ضرورت پیدا نہیں کرتی جسکی تکمیل کا سامان پہلے ہی مہیا نہ ہو۔ در اصل قدرت میں ضرورت اور اسکی تکمیل کا سامان ہمیشہ ایک ہی چیز کی تخلیق کے دو پہلوؤں کی طرح موجود ہوتے ہیں ۔ جہاں کوئی قدرتی ضرورت موجود ہو وہاں اسکی تکمیل کا سامان

اسکے ساتھ ہی موجود ہوتا ہے ۔ اگر یہ بات نہ ہو تو کائنات کے اندر قدرت کے مقاصد پورے نہیں ہو سکتے ۔ ممکن نہیں کہ قدرت انسان کو جو ارتقائے کائنات کا سب سے زیادہ قیمتی ثمر ہے صرف ایک ہی خواہش عطا کرے اور وہ ایک ایسی خودی کی شدید محبت کی صورت میں ہو جو خود کائنات کی آخری حقیقت ہو۔ اور پھر یہ خودی فی الواقع موجود نہ ہو۔ در اصل اس خودی کے وجود کی سب سے بڑی دلیل خود انسان کی خودی ہے جو اسکو چاہتی ہے اور جسکی تشفی اور تکمیل اس خودی کے بغیر ممکن نہیں ۔ جو شخص خدا کا منکر ہے وہ در حقیقت اپنے آپ کا منکر ہے ۔ یہی مطلب اقبال کا ہے جب وہ کہتا ہے—

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
میری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا

منکر او اگر شدی منکر خویشتن مشو

قرآن میں جا بجا اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں کہ خدا کی آزادانہ محبت کا جذبہ انسان کی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے۔ یہی وہ جذبہ ہے جس نے روز ''ازل الست بربکم،، کے جواب میں ذریت آدم کو بیک آواز ''بلیٰ،، کہنے پر مجبور کیا تھا—

و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذريتهم واشهد هم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا

(ترجمہ) جب تیرے پروردگار نے بنی آدم کی اولاد کو انکی پیٹھوں سے اکٹھا کرکے اپنے آپ پر گواہ بنایا اور پوچھا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں ۔ تو سب نے کہا ''کیوں نہیں،، ہم گواہ ہیں —

یہی وہ امانت ہے جسے خدا نے روز ازل زمین و آسمان کے سامنے پیش کیا تھا۔ جسکو اٹھانے سے زمین و آسمان نے خوف کے مارے انکار کر دیا تھا اور جسے انسان نے بخوشی قبول کرلیا تھا۔ لیکن بعد میں آج تک اس امانت کو غلط معبودوں کے لئے کام میں لانے اور اسکی ذمہ داریوں سے پوری طرح عہدہ برآ نہ ہو سکنے کی وجہ سے جہالت اور ظلم کا مرتکب ہوتا چلا آ رہا ہے—

انا عرضنا الا مانة على السموات والارض والجبال فا بین ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولا

(ترجمہ) ہم نے امانت کو آسانوں زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا انھوں نے اسے اپنے ذمہ لینے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے۔ لیکن انسان نے اسے اٹھا لیا بے شک وہ نادان اور ظالم ہے،،۔

اور اسلام دین فطرت اسی لئے ہے کہ وہ اس فطری جذبہ کی راهنمائی کرتا ہے۔

فا قم و جهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطرالناس عليها لا تبديل لخلق الله ذالك الدين القيم

(ترجمہ)۔ اے پیغمبر دین پر یکسوئی سے قائم رہو یہی اللہ کا دین فطرت ہے جس پر اس نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے اللہ کی تخلیق میں تغیر نہیں ہوتا اور یہی قائم رہنے والا دین ہے۔

افسوس ہے کہ اگرچہ آج فطرت انسانی کے علماء اور حکماء اس بات پر متفق ہیں کہ انسان میں نصب العین کی محبت کا ایک جذبہ کار فرما ہے تاہم وہ نفس انسانی کے اندر اس جذبہ کے منبع اور ماخذ کے متعلق اور لہذا اسکی پوری ماهیت کے متعلق بالکل بے خبر ہیں۔ اور ان کی یہ بے خبری جو ان کے آپس کے شدید اختلافات میں آشکار ہے اس زمانہ میں انسانی اور اجتماعی علوم کی ترقی میں ایک زبردست رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔ ان سب علماء و حکماء کا خیال ہے کہ یہ جذبہ کسی نہ کسی جبلت سے یا سب جبلتوں کے مجموعہ سے ماخوذ ہے۔ مثلاً فرائڈ سمجھتا ہے کہ یہ جبلت جنس کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے۔ جب انسان سماج کے خوف سے اپنی غیر محدود جنسی خواهشات کو پوری طرح سے مطمئن نہیں کر سکتا تو یہ خواهشات دب جاتی ہیں اور مسخ ہو کر نصب العین کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ چونکہ وہ اپنی اصلی شکل میں تکمیل نہیں پا سکتیں وہ اپنا بھیس بدل لیتی ہیں۔ ایڈلر کا خیال ہے کہ در اصل نصب العین کی محبت جبلت استیلا (Self assertion) کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے۔ انسان فطرتاً قوت اور غلبہ کا خواهشمند ہے۔ جب اسکی یہ خواهش پوری نہیں ہوتی اور مسدود ہو جاتی ہے تو یہ بگڑ کر نصب العین کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ کارل مارکس کا خیال ہے کہ نصب العین کی محبت جبلت تغذیہ یعنی ضرورت خوراک (جس میں وہ لباس اور رهائش کی ضروریات کو بھی شامل کرتا ہے) کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ جب انسان کی یہ مادی اور اقتصادی ضروریات ٹھیک طرح سے پوری نہیں ہوتیں تو وہ ذهنی طور پر ان کی کمی کی تلافی کے لئے نصب العین ایجاد کر لیتا ہے۔ میکڈوگل کا خیال یہ ہے کہ انسان کی

نصب العینی خواھشات جبلتوں کے ایک مجموعہ سے پیدا ھوتی ھیں جسکو وہ جذبہ" ذات اندیشی کہتا ھے اس جذبہ سے ایک کمزور نصب العینی خواھش پیدا ھوتی ھے ۔ جو بعد میں جبلت استیلاء سے قوت حاصل کرتی ھے، وغیرہ—

ان حکماء کی سمجھ میں یہ بات آتی ھے کہ ڈارون کے نظریہ کی رو سے جوان کے نزدیک علمی مسلمات میں داخل ھے سب سے پہلے مادہ تھا اور اسکے ساتھ اسکے مادی یا طبعیاتی قوانین تھے ۔ اسکے بعد مادہ سے حیوان نمودار ھوا اور اپنی جبلتوں کو ساتھ لایا ۔ اب حیوان سے انسان نمودار ھوا ۔ لہذا اگر انسان میں کوئی خواھشات ایسی پیدا ھو گئی ھیں مثلاً نصب العین کی محبت وغیرہ۔ تو وہ لا محالہ حیوان کی جبلتوں سے پیدا ھوئی ھیں۔ لیکن یہ کہنا ایسا ھی ھے جیسے کہ کوئی شخص کسی ایسے ستارے سے جہاں درخت نہیں ھوتے زمین پر نازل ھو جائے اور ایک درخت کے نشو و نما کو دیکھکر یہ رائے قائم کر لے کہ ایک درخت میں سب سے پہلے تنہ ھوتا ھے بعد میں شاخیں پھوٹتی ھیں اور پتے نکلتے ھیں پھر پھول نمودار ھوتا ھے اور پھول سے پھل پیدا ھوتا ھے جس میں سے بیج نکلتا ھے۔ اگر کوئی زمین کا رھنے والا اسے کہہ دے کہ بیج جو سب سے آخر میں نمودار ھوا ھے سب سے پہلے بھی وھی تھا اگر چہ وہ تہ زمین سب کی نظروں سے اوجھل تھا ۔ اور یہ کہ تنہ، شاخیں، پتے، پھول، پھل اور بیج سب اسی سے پیدا ھوئے ھیں تو وہ اس بات کو باور نہیں کریگا ۔ کیونکہ اس نے بیج کو پھوٹتے ھوئے اور ایک ننھے سے پودے کو درخت بنتے نہیں دیکھا—

ان حکماء کے نظریات کے بالمقابل اقبال نے ھمیں بتایا ھے کہ مقصد، مدعا یا نصب العین کی محبت مادہ اور جبلت سے پیدا نہیں ھوئی بلکہ خودی کے ایک مرکزی اور دائمی وصف کے طور پر خود بخود موجود ھے ۔ خودی، مادہ اور جبلت سے پیدا نہیں ھوئی بلکہ اس نے محنت اور کشمکش کے طویل ادوار سے گذر کر خود مادہ اور جبلت کو پیدا کیا ھے تاکہ مادہ اور جبلت کی اس تعمیر میں جسے جسد انسانی کہا جاتا ھے متمکن ھو اور پھر ارتقا کی انتہائی منزلوں کو طے کرتی ھوئی اپنے کمال پر پہنچے—

تری آگ اس خاکداں سے نہیں   جہاں تجھسے ھے تو جہاں سے نہیں

مستی ز بادہ می رسد و از ایاغ نیست   ھر چند بادہ را نتوان خورد بے ایاغ

ازل سے ھے یہ کشمکش میں اسیر   ھوئی خاک آدم میں صورت پذیر

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے، خاک تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل؟ مستی و سوزو سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مے سے ہے ساغر، کہ مے ساغر سے ہے
ارتباط حرف و معنی؟ اختلاط جان و تن
جسطرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

رومی نے اسی خیال کو یوں ظاہر کیا ہے

پیکر از ماہست، شد مانے ازو
ساغر از مے مست شد، نے مے ازو

اقبال نے اپنی کتاب ''اسرار خودی،، کا پورا ایک باب اس مضمون کے لئے وقف کیا ہے کہ مدعا، مقصد یا نصب العین خودی کی زندگی ہے۔

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را و را از مدعاست

زندگی کا راز اسی بات میں ہے کہ انسان کسی مقصد یا نصب العین کی محبت کی شراب سے مخمور ہو۔

اے زراز زندگی بیگانہ خیز
از شراب مقصدے مستانہ خیز

مدعا یا نصب العین ہمارے تمام اعمال و افعال کی قوت محرکہ ہے۔

مدعا گردد اگر مہمیز ما
همچو صر صر مے رود شبدیز ما
مدعا راز بقائے زندگی
جمع سیماب قوائے زندگی
چون حیات از مقصدے محرم شود
ضابط اسباب ایں۔ عالم شود
گردش خونے کہ در رگہائے ماست
تیز از سعئی حصول مدعاست
مدعا مضراب ساز ہمت است
مرکزے کو جاذب ہر قوت است

اور نصب‌العین یا مقصد کو منتہائے حسن و کمال ہونا چاہئے۔ تا کہ وہ

انسان کے جذبۂ حسن کو پوری طرح سے مطمئن کر سکے ۔ اور انسان اس سے بدرجۂ کمال محبت کر سکے۔

مقصدے از آسماں بالا ترے
دلربائے، دلستانے، دلبرے

یہ آسمان سے بالاتر، دلربا، دلستان اور دلبر نصب العین جو انسان کی خودی کو پوری طرح مطمئن کر سکتا ہے خدایا خود ہی کائنات ہے ۔ خدا کی محبت کے بغیر خودی اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتی۔

خودی را از وجود حق وجودے   خودی را از نمود حق نمودے
از همه کس کناره گیر صحبت آشنا طلب   هم زخدا خودی طلب هم زخودی خدا طلب

ہم بالعموم یہ تو جانتے ہیں کہ انسان کی فطرت خدا کو چاہتی ہے لیکن اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ خود خدا بھی انسان کو چاہتا ہے اور اس نے انسان کے دیدار کے لئے ہی کائنات کا یہ ھنگامہ برپا کیا ہے۔

یہ راز ہم سے چھپایا ہے میر واعظ نے   کہ خود حرم ہے چراغ حرم کا پروانہ
خود تجلی کو تمنا جسکے نظاروں کی تھی   وہ نگاہیں ناامید نور ایمن ہو گئیں

عشق اندر جستجو افتاد و انسان حاصل است
جلوۂ او آشکار از پردۂ آب و گل است

خودی انسان کی ہو یا کائنات کی، اس کا مرکزی وصف حسن کی محبت ہے۔ اور خودی جس نصب العین سے محبت کرتی ہے وہ خود خودی ہے جو خود منتہائے کمال ہے۔ انسان کی خودی خدا کی محبت کے شدید جذبہ کی وجہ سے جو ایک پرزور عمل کی صورت میں نمودار ھوتا ہے تخلیق و ارتقا کے ایک مسلسل دور میں سے گذر رہی ہے۔ جس کے آخر میں وہ حسن و کمال کی انتہا پر پہنچیگی ۔ حسن کی جستجو جو خدا اور انسان دونوں کی طرف سے جاری ہے عمل ارتقا کا باعث ہے جو انسانی مرحلہ میں عمل تاریخ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ ارتقا کا یہ عمل جسکو جاری رکھنے کے لئے خدا کے فرشتے بھی مددگار ہیں انسان کو اپنی منزل کمال کی طرف لئے جا رہا ہے۔

ارتقا کے اس عمل کی وجہ سے انسان کی خودی کا گوھر آبدار رفتہ رفتہ مادہ کی

کثافتوں اور تاریکیوں سے نکل نکل کر روحانیت کی روشنیوں میں آتا جا رہا ہے قرآن اس نقطہ نظر کی تائید کرتا ہے۔

هوالذی یصلی علیکم و ملئکته لیخرجکم من الظلمت الی النور
(ترجمہ) ''اللہ وہ ہے جو اپنے فرشتوں سمیت تم پر درود بھیجتا ہے تاکہ تم کو اندھیروں سے روشنی میں لائے''۔

اللہ ولی الذین امنوایخرجهم من الظلمت الی النور

(ترجمہ) ''خدا ان لوگوں کا دوست ہے جو ایمان لائے ہیں یعنی خدا سے محبت کرتے ہیں۔ وہ ان کو اندھیروں سے نکالکر روشنی میں لاتا ہے''۔

جب اس گوہر کی باز یافت مکمل ہو جائے گی تو اس کائنات میں خود خدا بھی پوری طرح بے حجاب ہو جائیگا۔

ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجوست
چوں ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاہے بہ برگ لالہ نویسد پیام خویش
گاہے درون سینہ مرغان بہ ھاؤ ھوست
در نرگس آرمید کہ بیند جمال ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاھش بگفتگوست
آہے سحر کشد کہ زند در فراق ما
بیرون و اندرون زبروزیر و چار سوست
ھنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست
پنہاں بہ ذرہ ذرہ و نا آشنا ھنوز
پیدا چو ماھتاب و بآغوش کاخ و کوست
در خاکدان ما گہر زندگی گم است
ایں گوھرے کہ گمشدہ ما ایم یا کہ اوست

کیوں کہ جوں جوں انسان اپنے کمال کے قریب پہنچتا جائے گا اور اپنی اصلی فطرت کو پاتا جائے گا خدا کی صفات اسکے اندر زیادہ سے زیادہ جلوہ گر ہوتی جائینگی۔ انسان کی خودی گویا چھوٹے پیمانہ پر خدا کی خودی کا عکس ہے۔

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جسطرح آنکھ کے تل میں ہے

حدیث کے الفاظ ان اللہ خلق آدم علی صورتہ (خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے) اس مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہیں اگر انسان کی خودی اپنی اصلی فطرت کے اعتبار سے خدا کی خودی کا عکس نہ ہوتی تو انسان خدا کو پہچان بھی نہ

سکتا ۔ اور اس لئے اسکی عبادت نہ کر سکتا ۔ ایسی صورت میں وہ خدا کی معرفت کا مکلف نہ ہوتا اور خدا کا خلیفہ نہ بن سکتا ۔ خدا کو پہچاننے کے لئے یہ کافی ہے کہ انسان اپنے کو پہچانے۔

من عرف نفسہ فقد عرف ربہ

جس نے اپنے آپ کو پہچانا اسنے خدا کو پہچانا۔

خدا کی معرفت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرتا ہے اور حدیث کے الفاظ میں متخلق با خلاق اللہ ہو جاتا ہے۔

در اصل جس طرح سے درخت کی نشو و نما ایک دائرہ بناتی ہے ۔ کائنات کا ارتقا بھی ایک دائرہ بناتا ہے ۔ خودی جس کا کمال درخت کے بیج کی طرح کائنات کے ارتقا کی انتہا پر آتا ہے ۔ وہی کائنات کی ابتدا بھی ہے۔ اور پھر خودی جو کائنات کے مادی، حیوانی اور انسانی مدارج میں آشکار ہو رہی ہے وہی درخت کے بیج کی طرح کائنات کے اندر اسکی روح رواں کے طور پر پوشیدہ بھی ہے۔

ھوالاول والاخر والظاھر والباطن ۔
(ترجمہ) وہی اول ہے وہی آخر، وہی آشکار ہے اور وہی پوشیدہ۔
اگر اس حقیقت کو اس سے بھی زیادہ مختصر الفاظ میں بیان کرنا ہو تو کہنا چاہئے کہ خودی ایک تیر کی طرح ہے جو کمان سے چھوٹا ہے لیکن پھر کمان ہی کی طرف واپس آرہا ہے۔

یہ ہے خلاصہ علم قلندری کہ حیات
خدنگ جستہ ہے لیکن کمان سے دور نہیں

نصب العین کی محبت جو انسان میں جلوہ گر ہوئی ہے اور ایک نفسیاتی قوت کی صورت میں انسان کی فعلیت اور اسکے ارتقا کا باعث بن رہی ہے وہی حیوانی مرحلہ ارتقا میں ایک حیاتیاتی قوت کی صورت میں حیوان کی فعلیت اور اس کے ارتقا کا باعث اور اس سے پہلے ایک مادی برق قوت کی صورت میں مادہ کی فعلیت اور اسکے ارتقا کا باعث بن رہی تھی ۔ اور اسکی آخری حقیقت خدا کے اس ارادہ کی زبر دست قوت ہے جس نے قول " کن " کی صورت اختیار کی تھی۔

اقبال کے جمالیاتی افکار

نصیر احمد ناصر

ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۳—۱۹۳۸) شاعر، فلسفی اور عالم جمالیات ہیں ۔ وہ سیالکوٹ میں پیدا ہوئے ۔ اور انہوں نے لاہور میں ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو وفات پائی۔

اقبال کے جمالیاتی تصورات پر بحث کرنے سے پہلے اس امر کی صراحت ضروری ہے ۔ کہ انہوں نے جمالیات پر جو کچھ کہا ہے ۔ صرف شعر میں ہی کہا ہے۔ لہذا ان کے افکار میں اس منطقی نظم و ضبط اور ربط و تسلسل کی توقع نہیں کی جا سکتی جو نثری تحریرات میں پائے جاتے ہیں ۔ لیکن اس کا یہ مقصد بھی نہیں کہ ان کے نظام فکر میں سرے سے وحدت ہی کا فقدان ہے ۔ ان کے فکر میں یقیناً منطقی تسلسل اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے ۔ جو بادی‌النظر میں محض اس لئے نظر نہیں آتی ۔ کہ ان کے افکار مختلف شعری صورتوں میں علیحدہ علیحدہ مقامات پر بکھرے پڑے ہیں ۔ چنانچہ اگر ان کے متعلقہ اشعار کو ان کے ارتقائی فکری تسلسل کے ساتھ یکجا کر کے دیکھا جائے تو ان میں منطقی نظم و ضبط اور ربط و تسلسل صاف وحدت کی صورت میں نظر آنے لگتا ہے ۔ لہذا ناقد ہو یا مؤرخ جمالیات، اسے اقبال کے جمالیاتی نظریات کا جائزہ لینے اور ان پر نقد و نظر کا دروازہ کھولنے سے پیشتر ان کے افکار کو مختلف مقامات سے اکھٹا کر کے ایک ارتقائی فکری تسلسل میں یکجا کر لینا از بس ضروری ہے ۔ ورنہ اس کا جائزہ یا محاکمہ معتبر نہ ہوگا۔

ہر فلسفی اور مفکر کی طرح اقبال کے نظام فکر کا بھی ایک مرکزی نقطہ ہے، اور وہ ہے ''خودی،، ۔ خودی کیا ہے؟ اقبال نے اس کے صفات اور اہمیت پر بہت کچھ لکھا ہے اور بڑی وضاحت کے ساتھ لکھا ہے ۔ لیکن جہاں تک خودی کی ماہیت کا تعلق ہے اس نے صرف اس قدر ہی کہا ہے ۔ کہ وہ ایک ''نقطۂ نور،، ہے۔

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ''نور،، جو ہمارے جسم میں ہماری زندگی و حرکت کا مبداء ہے، خود کیا ہے؟ اقبال نے براہ راست تو اس کا جواب نہیں دیا۔ البتہ نور کی ایک ایسی صفت بیان کر دی ہے جو اس کی ماہئیت کی طرف نشاندھی ضرور کرتی ہے—

درون سینہ آدم چہ نور است
چہ نور است اینکہ غیب او حضوراست

اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ کون سی عجیب شے ہے جو ہمارے سینے میں موجود ہونے کے باوجود ہم سے مخفی بھی ہے۔ اور ساتھ ھی ہم پر ظاہر بھی ہے یعنی وہ ہمارے حواس سے پوشیدہ تو ہے لیکن ہمارے وجدان و شعور سے پنہاں نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا اخفا ھی اسکی ھستی کے شعور کا ذمہ دار ہے۔ بنظر غائر دیکھیں۔ تو اس شعر میں اقبال نے قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جس میں حقیقت انسانی کے اس پہلو کی نقاب کشائی کی گئی ہے۔ کہ انسان میں حسیاتی۔ وجدانی۔ اور ذہنی تعقل و شعور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ اپنی روح اس میں پھونک دیتا ہے—

و نفخت من روحی وجعل لکم سمع والبصر و الافئدۃ (اے انسان! تم میں جب میں نے اپنی روح پھونک دی، تب تمہارے لئے سامعہ و باصرہ (یعنی حواس) اور قلب (یعنی دل و دماغ) کی قوتیں بنا دیں)—

اقبال نے اس رعایت معنوی سے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے (اللہ نورالسموات والارض) لہذا اس کی روح بھی نور ہوگی، روح انسانی کو اسکی محدودیت کی بناء پر نقطہ' نور اور خدا کی رعایت لفظی سے اس کو خودی کے نام سے موسوم کر دیا۔ اپنے اس ذھنی پس منظر کی بناء پر اقبال خودی کو خدا کے اسم تصغیر کے طور پر ھی استعمال کرتا ہے۔ لیکن ھمہ اوست کے مسلک کے داعیوں کی طرح اسے خدا نہیں سمجھتا۔ بلکہ وہ خودی کو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ھی تصور کرتا ہے۔ مخلوق جو اس عالم صوری میں ''معنی دیریاب،، بھی ہے۔ اور خدائی صفات سے اضافی طور پر متصف ہونے کی بنا، بر خود ذات میں ایک لا محدود عالم ممکنات بھی ہے۔ اس امر کی مجملاً توضیح یہ ہے کہ خودی اگرچہ اس ذات مطلق کی جزو ہے۔ جو منفرد و یکتا اور علیم و خبیر ہے لیکن جب مطلقیت کی لا محدودیت لا فانیت اور لا مکانیت و لا زمانیت سے جدا ہوکر زمان و مکان کی

محدودیت و فانیت کے اندر ایک بڑی ہی ناچیز تنگناء کے اندر جسے قفس عنصری یا جسم انسانی کہتے ہیں، مقید کر دی جاتی ہے۔ تو اپنے صفات سے کلیتاً محروم تو نہیں ہو جاتی، البتہ ان صفات میں محدودیت ضرور پیدا ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس محدودیت میں لا محدودیت کے امکانات بھی موجود ہوتے ہیں جنکو بروئے کار لانا ہی فطرت کا منشاء، حیات انسانی کا مقصود اور انسان کی عبادت ہے۔ اور یہی فلسفہ حیات کا خلاصہ یا جوہر ہے۔ بہر کیف خودی کو قفس عنصری میں بھی اپنا شعور رہتا ہے اور اس کا یہی شعور ذاتی ہے۔ جو ہر فرد کو انفرادی حیثیت بخشتا ہے۔

روح مطلق کا چونکہ یہ خاصہ ہے کہ وہ ہر لحظہ مظاہر کائنات میں اپنی گوناگون شان ارتقائی کے ساتھ جلوہ افروز ہوتی رہے لہذا روح انسانی یا خودی بھی اپنی اصل کی طرح ہر دم اپنے عالم ممکنات میں ایک حرکت مسلسل اور نت نئی شان میں جلوہ گر ہوتی رہتی ہے۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ اس کا مسلسل شان تغیر میں ظاہر ہونا روح مطلق کی طرح محض اضافی حیثیت میں ہوتا ہے۔ ورنہ اپنی مطلق حیثیت میں وہ روح مطلق کی طرح ہر رنگ تغیر سے ناآشنا ہے۔

من او را ثابت و سیار دیدم
من او را نور دیدم نار دیدم

یہ نور جس طرح اپنی موضوعی صورت میں زندگی و حرکت کا سر چشمہ ہے۔ اسی طرح اپنی معروضی صورت میں حسن و سرور کا مبداء بھی ہے۔ لیکن اس خودی میں مادی عناصر میں مقید ہو جانے کے سبب اس نور کی ایک متضاد صفت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ جو نار ہے۔ اور یہ نار اپنی معروضی صورت میں جمود و تعطل اور موضوعی صورت میں قبح و حزن کا منبع ہے۔ چنانچہ اسی لئے اقبال نے خودی کو نور بھی کہا ہے اور نار بھی۔

خودی کا ظہور و خفاء ہی فلسفے کی زبان میں معروضیت و موضوعیت کہلاتا ہے۔ معروضیت موجودات کا ظہور اور موضوعیت زندگی کی حرکی قوتوں کا مخفی سر چشمہ ہے۔

خودی کیا ہے؟ راز درون حیات
خودی کیا ہے؟ بیداری کائنات

یہ تصور خودی اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اقبال زندگی کے موضوعی یا تنزیہی پہلو اور اسکے معروضی یا صوری پہلو دونوں کا قائل ہے۔ اپنے اس تصور کی بنا پر وہ حسن کی معروضی و موضوعی دونوں حیثیتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ اس شعر سے یہ بھی ترشح ہوتا ہے۔ کہ اقبال حسن کی پیدائی کے لئے ''اظہار،، کو ضروری سمجھتا ہے—

خودی جب تک معرض اظہار میں نہیں آتی وہ زندگی کا محض ایک موضوعی راز ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ اپنا اظہار کر دیتی ہے۔ تو کائنات کی بیداری یا حسن بن جاتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال اس جمالیاتی مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ جو نظریہ' اظہاریت کا داعی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مکتب فکر کے نزدیک ''اظہار،، حسن کی ایک لازمی شرط ہے۔ اقبال کا یہ تصور حسن قرآنی ہے۔ جسے بعض جدید مغربی علمائے جمالیات نے بھی اپنانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے کروچے اس نظریہ' اظہاریت کا سب سے زیادہ متشدد نقیب ہے۔ بہر کیف اقبال نے اس تصور حسن کو بیان کرنے کے لئے کئی انداز اختیار کئے ہیں۔

آفریدن ؟ جستجوئے دلبرے
وا نمودن خویش را بر دیگرے

اس شعر میں اس نے اس اہم نکتے کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے۔ کہ فنی تخلیق کا اصل محرک جذبہ' محبت ہوتا ہے۔ یہ محبت فنکار کو اس شے سے ہوتی ہے۔ جو اسکے تصور میں حسین ترین ہوتی ہے۔ لہذا وہ اسکی محبوب و دلبر ہوتی ہے۔ اور اس پیکر حسن و محبت کی تلاش میں وہ عالم فن میں آ نکلتا ہے۔ جہاں جذبہ' محبت اسے اپنے محبوب کو عالم تصور سے عالم محسوس میں لانے پر مجبور کرتا ہے۔ اس اعتبار سے فنکار کا اپنے حسین ترین تصور کو محسوس صورت میں لانے اور ظاہر کر دینے کا نام تخلیقی فعلیت ہوا۔ یہ تخلیقی فعلیت در اصل خودی کا اظہار ذاتی ہوتا ہے۔ اور اس میں ہی اس کی بقا اور ترقی و استحکام کا راز مضمر ہے—

بے ذوق نمود، زندگی موت تعمیر خودی میں ہے خدائی
اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نمود سیمیائی

کیا اقبال کے نزدیک واقعی کائنات محض نمود سیمیائی ہے؟ کیا وہ واقعی اسے نظر کا دھوکہ سمجھتا ہے؟ اقبال جیسے وحی و تنزیل کی روشنی میں حیات و

کائنات کا مطالعہ کرنے والے مفکر سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی ۔ کہ وہ ہندوؤں کی طرح اس کائنات کو مایا اور تصوریت پسندوں کی طرح اسے فریب نظر سمجھتا ہو ۔ جبکہ قرآن حکیم صاف الفاظ میں اس نظریے کا بطلان کرتا ہے ۔ اور علی الاعلان کہتا ہے ۔ کہ یہ کائنات اسکی تخلیق ہے ۔ جو نہ تو کھیل تماشہ ہے اور نہ باطل ہے ۔ بلکہ یہ ''تخلیق بالحق،، ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال بھی کائنات کو تخلیق بالحق ہی مانتا ہے ۔ اور اس نے محض مادیت پسندوں کے اس مسلک کا بطلان کرنے کے لئے کہ یہ مادہ ازلی ، ابدی اور قائم بالذات ہے ۔ اسے نمود سیمیائی کہہ دیا ۔ چنانچہ اپنے اگلے ہی شعر میں وہ اپنے اس تصور کی وضاحت کر دیتا ہے ۔ کہ کائنات اس بنا پر نمود سیمیائی ہے ۔ کہ وہ قائم بالذات نہیں ۔ لیکن وہ چونکہ قائم بخودی ہے ۔ اور خودی حق ہے ۔ اس لئے وہ تخلیق بالحق ہے ۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است — ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد — آشکارا عالم پندار کرد
صد جہان پوشیدہ اندر ذات او — غیر او پیداست از اثبات او

ان اشعار میں اقبال نے اپنے مسلک اظہاریت کو نہایت واضح الفاظ میں بیان کر دیا ہے ۔ ذرا غور سے دیکھیں ۔ تو اقبال نظریہ اظہاریت میں متقدمین سے صاف آگے نظر آتا ہے ۔ کیونکہ وہ ''اظہار،، ہی کو عین حیات سمجھتا ہے ۔

نہ کر ذکر فراق آشنائی
کہ اصل زندگی ہے خود نمائی

کروچے نے حسن آفرینی کے لئے اظہار کے ساتھ تکمیل و اتمام کی شرط بھی لگائی ہے ۔ یعنی اظہار مکمل ہونا چاہئے ۔ لیکن اقبال نے حسن آفرینی کے لئے اظہار کو خودی کی قوت کے ساتھ مشروط کیا ہے ۔ یعنی خودی کا اظہار جتنا پر زور ہوگا، معروض اسی نسبت سے حسین ہوگا۔

وا نمودن خویش را خوئے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروئے خودی است
چون حیات عالم از زور خودی است
پس بقدر استواری زندگی است

اقبال، قوت و رفعت کو اصل کے اعتبار سے ایک ھی شے خیال کرتا ہے۔ اس لئے اس کے نزدیک اس خودی کا اظہار حسین ھوتا ہے جس کا مقام بلند ھو۔ اس کے علی الرغم جس خودی کا مقام پست ھوگا اس کا اظہار بھی قبیح ھوگا۔

جہاں خودی کا بھی ہے صاحب فراز و نشیب
یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے ناخوب
نمود جس کی فراز خودی سے ھو وہ جمیل
جو ھو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب

اس سلسلہ' تصور کا ایک متنازع فیہ مسئلہ یہ ہے کہ حسن، معروضات کی اپنی خلقی صفت اور ذاتی جوھر ہے یا نہیں؟ ''وحدت حسن وجود،، کے نظرئے کی رو سے حسن، معروضات کا ذاتی جوھر یا صفت نہیں ھو سکتا۔ اس لئے کوئی حسین معروض بھی، حسن کے اعتبار سے قائم بالذات نہیں ھو سکتا۔ اس مقدمے کی بنا پر کہ تمام معروضات حسن مطلق کی بدولت ھی حسین نظر آتے ھیں، افلاطونس کے مکتب فکر میں حسن کو مستعار، اضافی اور فانی کہا گیا ہے۔ اقبال بھی اپنے ابتدائی کلام میں مجازی حسن کے فانی ھونے سے بہت متاثر نظر آتا ہے۔

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ھوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وھی حسین ہے حقیقت زوال ھو جسکی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ھوئی اختر سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سنکر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمین کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ھو گیا غم سے
چمن سے روتا ھوا موسم بہار چلا
شباب سیر کو آیا تھا سو گوار چلا

قرآن حکیم کا جمالیاتی مسلک یہ ہے۔ کہ کائنات کی ھر شے حسین ہے۔ اور وہ اشیاء بھی جو اپنی اضافی یا مطلق حیثیت یا کسی اور سبب سے بظاھر قبیح نظر آتی ھیں، حقیقت میں حسین ھیں۔ اس قرآنی جمالیاتی نظرئے کو آگستائین بھی حکیمانہ انداز میں پیش کر چکا ہے۔ اقبال بھی اس نظرئے کا حامل ہے اور اس نے اس نظرئے کو اشعار میں اس طرح بیان کیا ہے۔

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفان حسن
حسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضوگستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمان صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گلفروشی میں ہے یہ
عظمت دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلک نا آشنا کی کوشش گفتار میں
ساکنان صحن گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمۂ کہسار میں، دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں، صحرا میں، ویرانےمیں، آبادی میں حسن
روح کو لیکن کسی گم گشتہ شے کی ہے ہوس
ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ مثل جرس
حسن کے اس عام جلوے میں بھی یہ بیتاب ہے
زندگی اس کی مثال ماہیٔ بے آب ہے

مندرجہ بالا اشعار کی رو سے اقبال کے نظریۂ حسن کا معروضی ہونا ثابت ہوتا ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ حسن کے معروضی یا خارجی وجود کو تسلیم کرتا ہے ۔ چنانچہ اس نے متعدد مقامات پر اس امر کا اظہار کیا ہے ۔ مثلاً

قلب و نظر کی زندگی، دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسن ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لئے ہزار سود، ایک نگہ کا زیاں

اقبال جس طرح حسن کی معروضیت کا قائل ہے اسی طرح وہ حسن کی موضوعیت کو بھی تسلیم کرتا ہے ۔ یہ تضاد فکر نہیں، بلکہ ایک خاص انداز فکر ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ عام طور پر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کو نہ تو بیک وقت بیان کرتا ہے اور نہ ہی اس اعتبار سے اس کے بیان میں کوئی منطقی تسلسل ہوتا ہے ۔ بلکہ وہ ان کو جستہ جستہ معرض اظہار میں لاتا ہے ۔ جہاں تک حسن کی موضوعیت کا تعلق ہے اس سے بھی وہ بہت زیادہ متاثر اور اس کا قائل

نظر آتا ہے ۔ البتہ حسن کے موضوعی پہلو کے بیان میں شاید اس لئے کہ وہ اس سے نسبتاً زیادہ متاثر ہے بعض اوقات ایسا پیرایہ اختیار کر لیتا ہے ۔ جس سے شبہ ہونے لگتا ہے ۔ کہ وہ حسن کی معروضیت کی نفی کر رہا ہے ۔ حالانکہ جیسا کہ بعد میں ثابت کیا جائیگا وہ حسن کی معروضیت و موضوعیت دونوں ہی کا قائل ہے ۔ اب چند ایسے اشعار پیش کئے جاتے ہیں ۔ جو اس کے موضوعی نظریہ' حسن پر روشنی ڈالتے ہیں۔

این جہان چیست؟ صنم خانہ' پندار من است ۔۔۔ جلوۂ او گرد دیدۂ بیدار من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را ۔۔۔ حلقہ' ہست کہ از گردش پرکار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدن من ۔۔۔ چہ زمان وچہ مکان شوخی' افکار من است

ان اشعار کی روشنی میں ہم اقبال کے تصورات موضوعیت کی تدوین کچھ اس طرح کر سکتے ہیں ۔ اول، یہ جہان انسان کے اپنے تصورات کی محبوب دنیا کے سوا کچھ نہیں ۔ دوئم، یہ کہ اس دنیا کی جلوہ افروزی نظر انسان ہی کی مرہون محنت ہے ۔ بالفاظ دیگر اگر انسان میں نظر اور نظر میں صلاحیت دید نہ ہو، تو یہ دنیا جلوہ نما ہی نہیں ہوسکتی ۔ سوئم، یہ کہ وجود و عدم یا ہست و نابود، اصل میں دید و نادید کا نام ہے ۔ دیکھئے تو سب کچھ، نہ دیکھئے تو کچھ بھی نہیں ۔ اور وہ شے جسے زمان و مکان کہا جاتا ہے ۔ محض ہماری شوخی' افکار کی تخلیق ہے ۔ الغرض اقبال کے نزدیک انسان کی ذہنی فعلیت کی بدولت ہی زمان و مکان کا یہ سلسلہ معرض شہود میں آتا ہے ۔ کانٹ، ہیگل اور شیلنگ بھی قریب قریب اسی نظریہ کے حامل تھے بعض اوقات تو اقبال اپنے زور تخیل میں موضوعیت پسند حکمائے جمالیات سے بھی ایک قدم آگے بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔

سینہ' شاعر تجلی زار حسن ۔۔۔ خیزد از مینائے او انوار حسن
از نگاہش خوب گردد خوبتر ۔۔۔ فطرت از افسون او محبوب تر

فرائڈ نے بھی اسی نظریہ' موضوعیت پر اپنے مشہور نظریہ' جنسیت کی بنیاد رکھی ہے ۔ جسکی رو سے جنسی جذبے یا خواہش ہی پر حسن و قبح کا انحصار ہوتا ہے ۔ لہذا اس دنیا میں کوئی شے نہ تو خوبصورت ہے اور نہ بد صورت۔ یہ جنسی جذبہ ہے جو معروض شہودہ میں حسن پیدا کر دیتا ہے ۔ اس نے اس طرح سرے سے حسن کی ہستی ہی کا انکار کردیا ۔ اقبال اس منکر حسن کے نظریہ' جنسیت کو اس بنا پر غلط سمجھتا ہے ۔ کہ آرزو خلاق حسن نہیں، بلکہ

حسن خلاق آرزو ہے—

حسن خلاق بہار آرزوست　　جلوہ اش پروردگار آرزوست
ہر چہ باشد خوب وزیبا و جمیل　　در بیابان طلب مارا دلیل
نقش او محکم نشیند در دلت　　آرزو ہا آفریند در دلت

یہ مباحث اس امر کو واضح کر دیتے ھیں کہ اقبال کی نظر حسن کے معروضی اور موضوعی دونوں پہلوؤں پر تھی، لیکن یہ اور بات ہے کہ اس نے حسن کے ان دونوں پہلوؤں کو علیحدہ علیحدہ تسلیم کیا ہے ۔ لہذا یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے ۔ کہ وہ قرآن حکیم کے نظریہ' وحدت جمال کا حامل اور نقیب ہے ۔ اور مزید دلیل کے طور پر اس کے کلام سے چند ایک ایسے اشعار پیش کئے جاتے ھیں ۔ جو اس کے اس نظریے کے آئینہ دار ھیں ۔ یعنی جن میں اس نے حسن کی معروضیت و موضوعیت دونوں کو بیک وقت تسلیم کرلیا ہے۔

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایاں حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفان حسن

اس شعر سے صاف عیاں ہے کہ وہ معروضی حسن کے ساتھ موضوعی حسن کو بھی تسلیم کرتا ہے ۔ کیونکہ اس نے حسن معروضی کی ھستی یا شہود کو آنکھ کے دیکھنے کے عمل سے وابسطہ و مشروط کر دیا ہے ۔ اس نے اپنے اس تصور وحدت جمال کو جاوید نامہ میں ایک جگہ زیادہ واضح صورت میں پیش کیا ہے۔

کلک حق از نقشہائے خوب و زشت　　ہر چہ مارا سازگار آمد نوشت
چیست بودن دانی اے مرد نجیب؟　　از جمال ذات حق بردن نصیب
ایں ھمہ ھنگامہ ھائے ھست و بود　　بے جمال ما نیامد در وجود

یہ ''جمال ما،، ھی تو ہے جو ظہور حسن کی شرط ہے ۔ لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ خالق حقیقی نے کائنات کو خوب و زشت کے نقوش سے مزین بھی کیا ہوا ہے۔ فطرت کا ہر وہ نقش جسے ھم بعض اوقات غلطی سے قبیح خیال کر لیتے ھیں، چونکہ مشیت ایزدی میں ھمارے لئے سود مند و موزوں ہے، اس لئے حقیقت میں وہ قبیح نہیں، بلکہ حسین ہے ۔ چنانچہ اس معروضی حسن کو دیکھنے کے لئے جس طرح نظر یا حواس کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح قلب یا شعور کی بھی حاجت ہوتی ہے ۔ اس سلسلے میں حواس و قلب کی ضرورت اور باھمی تعلق پر تو بحث

آئندہ کی جائے گی ۔ فی الحال اس طرف اشارہ کردینا کافی ہے ۔ کہ قوتیں حواس کی ہوں یا قلب کی یہ ''جمال ما،، یا ہمارے موضوعی نور ہی کا اعجاز ہیں اورہم ان کے طفیل ہی معروضی حسن کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔

حیات هر نفس بحر روانے　　شعور و آگهی او را کرانے
گذشت از بحر و صحرا رانمی داد　　نگه را لذت کیف و کمے داد
هر آن چیزے که آید درحضورش　　منور گردد از فیض شعورش
بخلوت‌مست وصحبت نا پذیر است　　ولے هر شے ز نورش مستنیر است
شعورش با جهان نزدیک ترکرد　　جهان او را ز راز او خبرکرد

اب اس کے اردو کلام سے بھی کچھ اشعار پیش کئے جاتے ہیں، جو اس کے نظریہ وحدت جمال کے مظہر ہیں—

بہار و قافلہ لالہ ہائے صحرائی　　شباب ومستیِ و ذوق و سرور ورعنائی
اندھیری رات میں یہ چشمکیں ستارونکی　　یہ بحر! یہ فلک نیلگوں کی پہنائی
سفر عروس قمرکا عماری شب میں　　طلوع مہر و سکون سپہر مینائی
نگاہ ہو تو بہائے نظارہ کچھ بھی نہیں
کہ بیچتی نہیں فطرت جمال و زیبائی

آخر میں اقبال کا ایک ایسا شعر پیش کیا جاتا ہے ۔ جو ان تمام مباحث میں حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اس شعر میں اس نے اس واقعیت کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ تن و جان یا دوسرے لفظوں میں معروضیت و موضوعیت میں وحدت پائی جاتی ہے ۔ اس لئے ان کو بصورت وحدت ہی دیکھنا چاہئے ۔ لہذا حقیقت کے ان دونوں رخوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ کرکے دیکھنا ناجائز ہے۔

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

ان تمام مباحث سے ثابت یہ ہوا کہ اقبال کا نظریہ حسن معروضیت۔ موضوعیت کا ہے ۔ جسے ہم معنوی مناسبت کی بنا پر وحدت جمال کے نام سے موسوم کر چکے ہیں ۔ اور یہی نظریہ اپنی جگہ پر صحیح اور جامع بھی ہے—

ہم پہلے معلوم کر چکے ہیں کہ قرآن حکیم ہی نے سب سے پہلے انسان کو واضح طور پر اس جمالیاتی واقعیت سے آشنا کیا ہے ۔ کہ حسن جامد نہیں بلکہ

حرکی ارتقائی ہے ۔ چنانچہ اقبال بھی اسی نظریے کا حامل اور مبلغ ہے ۔ اور اس نے اسے مختلف دلچسپ اسالیب میں بیان کیا ہے۔

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانہ میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں

ایک صورت پر نہیں رہتے کو قرار
ذوق جدت سے ہے ترکیب مزاج روزگار

کائنات کے تغیر دوام میں سکون و ثبات کا نظر آنا تو فقط ایک فریب نظر ہے۔ اصل یہ ہے کہ موجودات کا ذرہ ذرہ ہر دم ایک نئی شان یا حسین حالت ارتقائی میں رہتا ہے۔

فریب نظر ہے سکون و ثبات　　تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود　　کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود

جب صورت حال یہ ہے تو پھر زمان و مکان کا تعین بھی بے سود ہے اور قیام و ثبات لایعنی ۔

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات،ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

حسن چونکہ ہر لحظہ ایک نئی شان میں جلوہ افروز ہوتا رہتا ہے، اس لئے ذوق نظر کی تسکین بھی ہمیشہ تشنہ ہی رہتی ہے ۔ اور یہی ہمارے مشاہدے اور زندگی دونوں کا حاصل ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

کائنات کے ہر لحظہ متغیر و حسین نظاروں کو دیکھنے کے لئے انسان کے قلب و نظر میں بھی مساوی طور پر حسن (موضوعی) کی حرکت ارتقائی کا پایا جانا لا بدی ہے ۔ ورنہ وہ حسن کے مسلسل حرکی و ارتقائی جلووں کا ساتھ کیونکر دے سکیں گے۔ لہذا مشاہدے کی تکمیل کے لئے موضوعی حسن اور معروضی حسن دونوں کی ارتقائی

حرکت میں مساوات و یکسانیت کا پایا جانا یقیناً ضروری ہوا۔

دل زندہ و بیدار اگر ہو تو بتدریج
بندے کو عطا کرتے ہیں چشم نگراں اور
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور

حسن چونکہ ہر لحظہ ایک نئی ارتقائی صورت میں جلوہ فگن ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے انسان کو بھی فطری طور پر ''حسین سے حسین تر،، کی طلب و جستجو لگی رہتی ہے۔

چو نظر قرار گیر د بہ نگارے خوب روئے — تپد آں زماں دل من پئے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جوئم ز ستارہ آفتابے — سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم — غزلے دگر سرائم بہ ہوائے نو بہارے
طلبم نہایتے من کہ نہایتے ندارد — بہ نگاہے نا شکیبے بہ دل امیدوارے

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید
خوش نگارے است ولے خوشتر ازاں می باید

نہ صرف انسان کو بلکہ خود فطرت کو بھی ''خوب تر،، کی آرزو و تمنا برنگ دوام رہتی ہے۔

فطرت ہستی شہید آرزو رہتی نہ ہو
خوبتر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو!

جلال و جمال، حسن کی دو صفات ہیں ۔ جلال، قوت و جبروت، قہاری و جباری کا، جمال رحمت و لطافت، معصومیی و نزاکت کا مظہر ہے ۔ یہ ایک اہم اور قابل لحاظ نکتہ ہے ۔ کہ اگرچہ جمال و جلال دونوں کے مجموعے کا نام حسن ہے، لیکن اس کے باوصف جمال و جلال میں سے ہر ایک اپنی اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے۔

---

۱ مزید تفصیل کے لئے مولف کی کتاب ''جمالیات—قرآن حکیم کی روشنی میں،، (۱۹۵۸) مطبوعہ بزم ترقی ادب لاہور ملاحظہ ہو۔ جس میں اس مسئلہ پر قرآن حکیم کی روشنی میں بڑی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔

یعنی ایک شے صرف جمیل رہتے ہوئے بھی حسین ہو سکتی ہے ۔ اور یہ لازم نہیں کہ وہ جلیل بھی ہو ۔ مثلاً پھول، چڑیا، ہرن، چاند، ستارہ، صنف نازک وغیرہ ۔ اب اس طرح ایک جلیل شے جمال کی صفت سے محروم ہونے کے باوجود حسین ہو سکتی ہے ۔ مثلاً شیر، پہاڑ، سمندر، بڑی بڑی آبشاریں، سورج، وغیرہ ۔

مغربی علمائے جمالیات جنہوں نے اس موضوع پر بحث کی ہے ۔ جلال و جمال کا صحیح تصور قائم کرنے میں ناکام رہے ہیں ۔ ان علماء کی اس ناکامی کا بنیادی سبب ان کا یہ مفروضہ ہے کہ جلال، حسن کی صفت نہیں ، بلکہ حسن سے علیحدہ کوئی مستقل شے ہے ۔ لیکن اقبال کی نظر چونکہ آخری الہامی کتاب پر تھی ۔ اس لئے وہ حکمائے فرنگ کی اس اجتہادی غلطی کا شکار نہ ہو سکا ۔ اس نے قرآن حکیم کے تصور جمال و جلال کی صحت و جامعیت کی بناء پر اسے قبول کیا ہے ۔

خودی سے مرد خود آگہ کا جمال و جلال   کہ یہ کتاب ہے باقی تمام تفسیریں

علم ترسان از جلال کائنات   عشق غرق اندر جمال کائنات

حسن کی یہ دونوں صفات انسان کی سیرت و کردار میں بھی ظاہر ہوتی ہیں ۔

ہو چکا قوم کی شان جلالی کا ظہور   ہے مگر باقی ابھی شان جمالی کا ظہور

بے تجلی نیست آدم را ثبات   جلوہ ما فرد و ملت را حیات
ہر دو از توحید میگیرد کمال   زندگی این را جمال آن را جلال

اقبال کے بعض شارحین اور تذکرہ نویسوں نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ۔ کہ وہ جمال کے مقابلے میں جلال کو ترجیح دیتا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے اپنی کمزور اور درماندہ قوم کو قوت کا پیام دیا ہے ۔ اور مسلمانوں کو ''شاہین،، بننے اور فرعونیت کے مقابلے میں ''عصائے کلیمی،، سے کام لینے کی تلقین کی ہے ۔ لیکن اس کا یہ مقصد نہیں کہ وہ جلال کو جمال سے بہتر سمجھتا ہے ۔ جمال و جلال دونوں چونکہ حسن ہی کے صفات ہیں ، اس لئے وہ دونوں ہی کی اہمیت و افادیت پر زور دیتا ہے ۔

او لاالہ کے وارث ! باقی نہیں ہے تجھ میں
گفتار دلبرانہ ، کردار قاہرانہ

لیکن جہاں تک جلال و جمال کی تقابلی قدروں کا تعلق ہے ۔ اقبال کے نزدیک جمال واضح طور پر جلال سے بہتر ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی اس جاذبیت و نظر افروزی کا راز بھی ہے کہ یہاں جمال ہر لحاظ سے جلال کی بہ نسبت کہیں بڑھ کر جلوہ نما ہے۔

یا بزور دلبری انداختند یا بزور قاہری انداختند
زانکہ حق در دلبری پیداتراست دلبری از قاہری اولیٰ تراست

بیشتر حکمائے جمالیات کی طرح اقبال بھی جمالیاتی حس اور جمالیاتی ذوق میں امتیاز روا نہیں رکھتا ۔ لہذا وہ بھی ذوق سے جمالیاتی حس ہی مراد لیتا ہے۔

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

یہ ذوق یا جدید اصطلاح میں جمالیاتی حس اس کے نزدیک قلب انسانی کو فطری طور پر ودیعت کی گئی ہے ۔ اور یہی مشاھدہ انسان کی حقیقی قوت ہے۔ چنانچہ یہ قوت اگر نظر یا حواس کے ھمرکاب نہ ھو۔ تو مشاھدے کا غلط یا ناقص ھو جانا بعید نہیں ۔ اس لئے اقبال مشاھدہ حسن کے لئے خصوصیت کے ساتھ حواس کی آنکھ کے بجائے دل کی آنکھ سے دیکھنے کو ضروری خیال کرتا ہے۔

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ھو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

قلب، فعلی اور انفعالی قوتوں کا سر چشمہ ہے ۔ وہ فطری طور پر معصوم، مصفا اور پاکیزہ ھوتا ہے اور یہ سب حسن کی صفات ھیں ۔ جو انسان کے ذوق لطیف، پاکیزگیٔ طبع اور رفعت خیال پر دلالت کرتے ھیں ۔ قلب کی ان صفات میں جیب کوئی نقص پڑ جاتا ہے ۔ تو اس کا اثر جمالیاتی حس پر بھی پڑتا ہے ۔ جس کا نتجہ کور ذوق اور پست خیالی کی صورت میں نکلتا ہے۔

فساد قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف

غبار راہ کو بخشا گیا ہے ذوق جمال
خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے؟

لیکن اس کے علی الرغم اگر قلب اپنی اصلی حسین حالت پر قائم رہے، یا اسکی جمالیاتی قدروں میں اضافہ ہوتا جائے۔ تو اس کی جمالیاتی حس تیز اور قوت مشاہدہ بتدریج بڑھتی چلی جاتی ہے۔

ان مباحث کی تنقیح کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم یہ بھی دیکھ لیں کہ آخر فن کیا ہے؟ اور اس سلسلہ میں اقبال کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اگرچہ علمائے جمالیات اور ناقدین نے اس سوال کا جواب دینے کی بڑی کوشش کی ہے۔ مگر کسی ایک کے جواب کو بھی آج تک مقبولیت عام کی سند نصیب نہیں ہوئی۔ کروچے جو متاخرین میں اپنے نظریۂ اظہار کی وجہ سے ممتاز ترین مقام رکھتا ہے۔ وہ وجدان کے اظہار مکمل کو فن سے تعبیر کرتا ہے۔ فن کی ایک اور تعریف جو بعض جمالیاتی حلقوں میں مقبول ہو رہی ہے، یہ ہے کہ فن، اظہار ذاتی اور ابلاغ کی خاطر مشاہدے کی تخلیق مکرر کا نام ہے۔ اس تعریف کی رو سے فن کے تین بنیادی عناصر ہوئے۔ اول، مشاہدے کی تخلیق مکرر، دوئم، اظہار ذاتی اور سوئم، ابلاغ۔ یہ تعریف بھی نہ تو حرف آخر کا حکم رکھتی ہے اور نہ ہی نقائص سے مبرا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ نسبتاً ترقی یافتہ صورت میں پیش کی گئی ہے۔ اقبال نے بھی ابتدا میں قریب قریب ان ہی تین عناصر پر زور دیا ہے۔

شوق کس کا سبزہ زاروں میں پھراتا ہے مجھے
اور چشموں کے کناروں پر سلاتا ہے مجھے؟
طعنہ زن ہے تو کہ شیدا کنج عزلت کا ہوں میں
دیکھ اے غافل! پیامی بزم قدرت کا ہوں میں
ہموطن شمشاد کا، قمری کا میں ہم راز ہوں
اس چمن کی خامشی میں گوش بر آواز ہوں
کچھ جو سنتا ہوں تو اوروں کو سنانے کے لئے
دیکھتا ہوں کچھ تو اوروں کو دکھانے کے لئے

شاعر کا فطرت کے قرب میں رہنا، اس کی آواز کو ہوش کے کانوں سے سننا، اور اسے شوق کی نظروں سے دیکھنا، اس لئے ہے تاکہ وہ اپنے مشاہدے کو دوسروں کے لئے معرض اظہار میں لائے۔ یہ مشاہدہ جب معروضی، موضوعی دونو عناصر پر

مشتمل ہوتا ہے - تو کروچے کی زبان میں وجدان اور اقبال کی اصطلاح میں فنکار کی ذات یا عین بن جاتا ہے اور اس کا اظہار ہی فن ہے۔

آفریدن ؟ جستجوئے دلبرے
وانمودن خویش را بر دیگرے

اس امر کی تصریح پہلے ہو چکی ہے - کہ ''جستجوئے دلبرے،، سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ فنکار کے تصور میں ایک مثالی پیکر حسن ہوتا ہے - جو اس کا محبوب اور مقصود نظر ہوتا ہے - اور جسے وہ حاصل کر لینا چاہتا ہے - اپنے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے وہ اسے اپنے عالم تصور سے محسوس دنیا میں لے آتا ہے۔ اس تصریح سے یہ دلیل قائم کی جا سکتی ہے - کہ فنکار فقط اس تصور ہی کی تخلیق مکرر کرتا ہے - جسے وہ حسین ترین یا مثالی سمجھتا ہے - اس طرح اقبال فن کو حسن کے ساتھ مشروط کرکے کروچے اور دیگر علمائے جمالیات پر سبقت لیجاتا ہے - اس نے مندرجہ ذیل اشعار میں بھی جمالیاتی قدر کی ضرورت و اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔

جہاں خودی کا بھی ہے صاحب فراز و نشیب
یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے نا خوب
نمود جس کی فراز خودی سے ہو وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا، قبیح و نا خوب

ان اشعار کی مدد سے فن کی تعریف کرنا چاہیں، تو اس طرح کر سکتے ہیں۔ ''خودی کا اپنی اور دوسروں کی خاطر اپنے حسن و کمال کے اظہار کا نام فن ہے،،۔ اقبال نے فن میں جمالیاتی عنصر کا اضافہ کرکے فن کی تعریف کو مکمل بنانے کی ایک مستحسن کوشش کی ہے - بعض علمائے جمالیات جو فن میں جمالیاتی اقدار کے منکر ہیں، حسن کو فن کے لئے ضروری خیال نہیں کرتے، لیکن اقبال اس مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے - جو فن میں جمالیاتی قدروں کا ہونا ناگزیر سمجھتا ہے - اس نے ''بانگ درا،، میں شیکسپیر کے نام سے جو نظم لکھی ہے - اس میں حسن فن کے اس ناگزیر تعلق پر اس طرح روشنی ڈالی ہے -

حسن، آئینہ حق اور دل آئینہ حسن
دل انساں کو ترا حسن کلام آئینہ

جمالیات میں ایک متنازع فیہ مسئلہ یہ بھی ہے۔ کہ تخلیقی فعلیت کے اعتبار سے فطرت بڑی ہے۔ یا فنکار؟ با الفاظ دیگر حسن و کمال کے لحاظ سے فطرت کی تخلیقات بہتر ہوتی ہیں یا فنکار کی؟ قدیم زمانے میں افلاطون اور دور جدید میں ہیگل اس نظریے کے حامی ہیں۔ کہ فطرت، فن سے بہتر ہے۔ اقبال اس مکتب فکر کو غلط اور فطرت کا غلام سمجھتا ہے، اور اس کی پرزور مذمت کرتا ہے۔ وہ فن کو فطرت کی غلامی سے آزاد دیکھنا چاہتا ہے اور فطرت کی نقالی یا تقلید کو دریوزہ گری سے تعبیر کرتا ہے۔

حسن را دریوزہ از فطرت کند
راہزن راہ تہی دستے کند

حسن جو فنکار کو مطلوب ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے پاس کہاں؟ اور اگر ہو بھی تو وہ انسان کو کب دیتی ہے؟ لہذا جو فنکار، فطرت سے حسن حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اس اعتبار سے رہزن ہوا۔ اور رہزن بھی ایسا جو کنگال اور خالی ہاتھ رہگیروں پر ڈاکا ڈالتا ہے۔ فنکار کا فطرت میں حسن کی تلاش کرنا، اس لحاظ سے بھی غلط ہے۔ کہ فنکار جس حسن کو خارج میں ڈھونڈھنا چاہتا ہے۔ وہ تو خود اس کے اندر موجود ہوتا ہے۔ فطرت ایسے حسن کی حامل کہاں ہوتی ہے۔ [1]

حسن را از خود برون جستن خطاست
آنچہ می بائست پیش ما کجاست

اگر کوئی فنکار اپنے فن کو فطرت کی غلامی سے نہیں چھڑا سکتا۔ یا اپنے آپ کو اس کا حلقہ بگوش بنا لیتا ہے۔ تو اس کی فنی تخلیقات میں اس جوہر کا فقدان لازمی ہے۔ جیسے بداعت[2] کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک معروف واقعیت ہے۔

---

۱ اس تصور کو بیدل اور حافظ نے بھی نہایت دلکش انداز میں بیان کیا ہے۔

ستم است گر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو و سمن در آ
کہ ز غنچہ کم نہ دمیدۂ در دل کشا بہ چمن در آ (بیدل)

سالہا دل طلب جام جم از ما میکرد آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا میکرد
(حافظ)

۲ Originality

کہ ہر اچھے فن پارے پر فنکار کی ذات یا بزبان اقبال خودی کی مہر ثبت ہوتی ہے۔ جو اسے نہ صرف دوسروں کے فن پاروں سے ممیز کرتی ہے۔ بلکہ اسے ایک ممتاز انفرادی حیثیت عطا کر دیتی ہے، جس سے فطرت کے غلام فنکار کی تخلیقات کا محروم رہ جانا ناگزیر ہے۔ مزید براں ایسی تخلیقات میں اثر و نفوذ کا بھی فقدان ہوتا ہے۔

نقشگر خود را چو با فطرت سپرد　　نقش او افگند و نقش خود سترد
یک زمان او خویشتن رنگے نزد　　بر زجاج ما گہے سنگے نزد

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے فن پارے میں فطرت ایک اپاھج کی طرح حرکت سے محروم اور مکروہ دکھائی دیتی ہے۔

فطرت اندر طیلسان ھفت رنگ
مانده بر قرطاس او با پائے لنگ

فطرت کی نقالی چونکہ فن کو اس انفرادیت اور دیگر اوصاف سے محروم کردیتی ہے، اس لئے فن کو فطرت کی غلامی سے آزاد کر لینا ھی اولیٰ ہے، اور اس آزادی ھی میں اس کی عظمت و بقائے دوام کا راز بھی مضمر ہے۔

اس دشت جگر تاب کی خاموش فضا میں
فطرت نے فقط ریت کے ٹیلے کئے تعمیر
اھرام کی عظمت سے نگونسار ھیں افلاک
کس ھاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر
فطرت کی غلامی سے کر آزاد ھنر کو
صیاد ھیں مردان ھنر مند کہ نخچیر

فنکار حقیقت میں نہ صرف فطرت کی غلامی سے آزاد ہے۔ بلکہ وہ سلطان ہے۔ اور فطرت خود اسکے حلقۂ سلطانی کی اسیر ہے۔ لہذا اس کی فنی تخلیقات، حسن و کمال میں خود فطرت سے بڑھ کر ہونی چاھئیں۔ چنانچہ فطرت سے فوقیت لے جانے والا فنکار ھی اپنے مافی الضمیر کا مکمل اظہار کر سکتا ہے۔

آں ھنرمندے کہ بر فطرت فزود
راز خود را بر نگاہ ما کشود

ایسا آزاد فنکار اتنا وسیع القلب ہوتا ہے ۔ کہ اسے کسی قسم کے صلہ و ستائش کی خواہش و حاجت نہیں ہوتی ۔ لیکن اس کے باوجود دنیا اسے عقیدت و ستائش کا ہدیہ پیش کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔

گرچہ بحر او ندارد احتیاج
می رسد از جوئے ما او را خراج

اور اس کا فن، حسن و کمال کا معیار بن جاتا ہے۔

چون رباید از بساط روزگار
هر نگار از دست او گیرد عیار

ایسے ہی با کمال و آزاد فنکار کی فنی تخلیقات فطرت کے بے مثال شاہکار ''حور جنت،، سے بھی زیادہ حسین و دلکش ہوتی ہیں ۔ جن کا منکر مسلک جمالیات میں کافر کہلاتا ہے۔

حور او از حور جنت خوشتراست
منکر لات و مناتش کافراست

وہ نہ صرف ہمارے لئے ایک نئے جہان کی تخلیق کرتا ہے، بلکہ ہمارے قلب کو ایک نئی زندگی بھی عطا کرتا ہے۔

آفریند کائنات دیگرے
قلب رابخشد حیات دیگرے

اس کا ہر فن پارہ جانفزا بھی ہوتا ہے اور گوہر نایاب بھی۔

بحر و موج خویش را بر خود زند
پیش ما موجش گہر می افگند

ایسے عظیم فنکار میں زندگی کی اتنی بہتات ہوتی ہے ۔ کہ وہ اسکی بدولت ہر تن مردہ کو قوت حیات سے معمور کر دیتا ہے۔

زان فراوانی کہ اندر جان اوست
هر تہی را پر نمودن شان اوست

ایسے فنکار کے متعلق پہلے کہا جا چکا ہے ۔ کہ وہ خوب و زشت کا معیار ہوتا ہے ۔ اقبال اس امر کی مزید توضیح یہ کرتا ہے ۔ کہ ایسے فنکار کی حسین فطرت، حسن و قبح کا موضوعی اور اس کا فن اس کا معروضی معیار ہوتا ہے۔

فطرت پاکش عیار خوب و زشت
صنعتش آئینہ دار خوب و زشت

اور یہی فنکار ہے جو فطرت پر اپنی عظمت و فضیلت کو '' حقیقت برهنہ،، کے طور پر اس طرح بیان کرتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی — خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال اس لئے فنکار کو یہ وصیت کرتا ہے۔

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اس سے نہ ہوسکا وہ تو کر

غلامی خواہ فطرت کی ہو یا دنیا کی، اقبال کے نزدیک وہ فن کی انتہائی پستی اور ذلت کی دلیل ہے ۔ کیونکہ غلامی روح کے لئے ایک مرگ مسلسل ہے۔ یہ جوانی کے جوش و خروش کو بڑھاپے کے جمود و تعطل سے بدل دیتی ہے۔ یہ حرکت و ارتقاء کی حریف ہے ۔ یہ ہیئت اجتماعی میں برہمی و انتشار پیدا کر دیتی ہے ۔ اور افراد کے جسموں کو بغض و عناد کے زہر سے اس قدر بھر دیتی ہے۔ کہ اس کی اذیتوں میں مبتلا رہنا ان کی قسمت کا لکھا بن جاتا ہے۔

از غلامی دل بمیرد در بدن — از غلامی روح گردد بار تن
از غلامی ضعف پیری در شباب — از غلامی شیر غاب افگندہ ناب
از غلامی بزم ملت فرد فرد — این و آن باابن و آن اندر نبرد

غلامی کے بھیانک اور انسانیت سوز اثرات کے پیش نظر اقبال فن کی آزادی پر زور دیتا ہے، اور اس فن کو جو غلام و محکوم ہو، نوع انسانی کے لئے ہلاکت و نامرادی کی وجہ حقیقی خیال کرتا ہے ۔ لہذا فن کو محکومی و غلامی سے بچانے

کی خاطر، اس کے ہولناک نتائج کا بار بار ذکر کرتا ہے ۔ زبور عجم کے آخر میں "در بیان فنون لطیفہ' غلامان،، کے عنوان کے تحت، وہ موسیقی پر غلامی کے اثرات کی تصریح اس طرح کرتا ہے۔

مرگ ها اندر فنون بندگی   من چه گویم از فسون بندگی
نغمه' او خالی از نار حیات   هم چو سیل افتد بدیوار حیات
چون دل او تیره سیمائے غلام   پست چون طبعش نواهائے غلام
از دل افسردهٔ او سوز رفت   ذوق فردا لذت امروز رفت
از نئے او آشکارا راز او   مرگ یک شهراست اندرساز او
ناتوان و زار می سازد ترا   از جهان بیزار می سازد ترا

لہذا ایسے فن سے پرهیز و گریز ہی میں سلامتی ہے۔

الحذر این نغمه' مرگ است و بس
نیستی در کسوت صوت است و بس

ایسے فن سے جمالیاتی حس کی تسکین نہیں ہوا کرتی، کیونکہ وہ اس جوہر سے تہی دامن ہوتا ہے ۔ جو جمالیاتی حس کی تشفی کا حقیقی سامان ہے۔

تشنه کامی! ای حرم بے زمزم است
در بم و زیرش هلاک آدم است

یہی نہیں بلکہ

سوز دل از دل برد غم می دهد
زهر اندر ساغر جم می دهد

صورت کے اعتبار سے فن کتنا ہی بے عیب کیوں نہ ہو، لیکن ما فیہ کے لحاظ سے اگر بے عیب نہیں ہے۔تو کچھ بھی نہیں ہے ۔ اقبال کے نزدیک غلامی کا اثر صورت سے زیادہ ما فیہ پر پڑتا ہے ۔ بہر حال جس طرح موسیقی غلامی میں روح کے لئے پیام موت ہے ۔ اسی طرح مصوری بھی محکومی میں اپنے جانفزا اثرات سے محروم ہو کر انسان کے لئے ہلاکت و بربادی کی لقیب بن جاتی ہے۔

می چکد از خامه ها مضمون موت
هر کجا افسانه و افسون موت

نفسیاتی طور پر بھی دیکھا جائے تو غلامی ایک نہایت خطرناک چیز ہے ۔ یہ روح کی چور ہے ۔ جو قلب انسانی سے اس کی دولت ایقان کو چرا لیتی ہے ۔ اور اس کی جگہ اس میں بے یقینی پیدا کر دیتی ہے ۔ جو فن کے لئے از بس مضرت رساں ہے۔ کیوں کہ اس سے یہی نہیں کہ قلب ذوق تحقیق اور قوت تخلیق سے محروم ہو جاتا ہے ۔ بلکہ اس کے ساتھ ہی وہ ندرت فکر،جدت تخیل اور جودت طبع سے بھی ھاتھ دھو بیٹھتا ہے ۔ نتیجتاً وہ کوئی تازہ اور نئی تخلیق کرنے کے قابل نہیں رھتا۔

بے یقیں را لذت تحقیق نیست　　بے یقیں را قوت تخلیق نیست
بے یقیں را رعشہ ھا اندردل است　　نقش نو آوردن او را مشکل است

اس بے یقینی سے فنکار فقط اپنے آپ سے دور ہی نہیں ھو جاتا بلکہ اس سے خود اعتمادی بھی جاتی رھتی ہے ۔ اور اس کا نتیجہ یہ ھوتا ہے کہ فنکار جو اصل میں ذوق جمال کے سلسلے میں عوام کا رہنما ہے ۔ خود ان کے ذوق کا مقلد و محکوم بن جاتا ہے ۔ اور اس طرح رنج و ملال میں مبتلا رہنا اسکا مقدر ھو جاتا ہے۔

از خودی دور است و رنجور است و بس
رھبر او ذوق جمہور است و بس

در غلامی تن ز جاں گردد تہی　　از تن بے جاں چہ امید بہی
ذوق ایجاد و نمود از دل رود　　آدمی از خویشتن غافل رود

عشق کو اقبال کے نظام فکر میں از بس اھمیت حاصل ہے، کیوں کہ اس کے نزدیک عشق ہی تخلیقی فعلیت کا اصل محرک ہے ۔ یہاں سب سے پہلے یہ سوال سامنے آتا ہے ۔ کہ اقبال کا تصور عشق کیا ہے؟ جیسا کہ ھم پہلے معلوم کر چکے ھیں ۔ اقبال، خودی کو حسن مطلق ھی کا ایک جزو تصور کرتا ہے۔ یہ جزو جو اپنی ذات کے شعور کے سبب انفرادیت کا احساس رکھتا ہے ۔ اپنی اصل کے وصال کی ایک فطری طلب و جستجو بھی رکھتا ہے ۔ اقبال کی شاعری میں عشق سے عبارت بھی طلب و جستجو ہے۔

اور اقبال کے تصورات عشق و فن کا خلاصہ یہ ہے ۔ کہ سوز عشق، یا خون جگر، فن کے لئے ناگزیر ہے، کیوں کہ اس کے بغیر کوئی نئی تخلیق درجہ کمال کو نہیں پہنچ سکتی۔

نقش ہیں سب نا تمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

اقبال کے فلسفہ میں حیات انسانی کا اپنے لا محدود ممکنات کو بروئے کار لاتے ہوئے، عالم الوہیت کی طرف جو حسن و سرور کا عالم بیکراں ہے ، مسلسل بڑھتے رہنا ہی اس کی اصل عبادت ہے ۔ یہی اس کا حقیقی مدعا و مقصد، یہی اس کی تقدیر، اور یہی مشیت ایزدی بھی ہے ۔ لہذا جو شئے حیات انسانی کے اس وظیفہ کی ادائیگی میں ممدو معاون ہو، وہ اقبال کی قرآنی اصطلاح میں ''حلال،، اور جو حریف و مزاحم ہو وہ ''حرام،، ہے۔ یہی مسلک اس کا فن کے بارے میں بھی ہے۔ اور اس بناء پر وہ غائیت یا مقصدیت کو فن کا ایک ناگزیر اساسی عنصر سمجھتا ہے۔ اور جمالیات میں مفتئی فن کی حیثیت سے یہ فتویٰ دیتا ہے ۔ کہ جو فن اپنے اس اساسی عنصر کا حامل ہے ۔ وہ جمالیاتی شریعت میں ''حلال،، اور جو نہ ہو وہ ''حرام،، ہے۔

کھل تو جاتا ہے مغنی کے بم و زیر سے دل
نہ رہا زندہ و پائندہ تو کیا دل کی کشود
ہے ابھی سینہ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جسکی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود
جسکی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک
اور پیدا ہو ایازی سے مقام محمود
مہ و انجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے
تو رہے اور تیرا زمزمہ لا موجود
جسکو مشروع سمجھتے ہیں فقیہان خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود

خودی، عشق کی گرمی یا سوز ہی کی بدولت عالم ممکنات کو منکشف و مسخر کرتی ہوئی مقام الوہیت کی طرف مسلسل بڑھتی رہتی ہے ۔ لہذا یہ سوز ابدی ہی جو حیات انسانی کے اس ارتقائے سرمدی کے لئے ناگزیر ہے، فن کا حقیقی مقصود ہے۔

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

یہ شعر اس حقیقت کی طرف بھی نشاندھی کرتا ہے ۔ کہ فن کا کمال اس کی ابدیت و آفاقیت میں، اور اسکا زوال اس کی عارضیت و محدودیت میں مضمر ہوتا ہے۔

فن چونکہ اقبال کے نزدیک حسن و کمال کا مجسمہ ہوتا ہے، اس لئے وہ اسے آفاقی اور لازمی طور پر سرور انگیز دیکھنا چاہتا ہے، اور اس لئے اس فن کو جو شادمانی کی بجائے افسردگی پیدا کرنے والا ہو، فن ہی نہیں سمجھتا ۔

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا؟
ہے شعر عجم گرچہ طربناک و دلاویز اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرخودی تیز
افسردہ اگر اسکی نوا سے ہو گلستاں بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

سوز عشق، پیغمبری (یعنی معراج انسانیت) کا اور شقاوت، فرعونیت (یعنی زوال انسانیت) کا خاصہ ہے۔ اور عالم انسانی کو فرعونیت سے پاک و صاف کرنے کے لئے جس شئے کی ضرورت ہوتی ہے، اسے اقبال تلمیحاً ''ضرب کلیمی،، ''صوراسرافیل،، اور ''بانگ درا،، کے الفاظ سے تعبیر کرتا ہے۔ اور اس کو فن کی فطری صلاحیت خیال کرتا ہے۔ جس کے بغیر فن اپنے مقصد میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا؟

حیات انسانی کی ابدیت کی ضامن جس طرح ضرب کلیمی یا صور اسرافیل ہے۔ اسی طرح نغمہ' جبریل بھی ہے۔ یہ ایک جلالی قوت ہے۔ دوسری جمالی، لیکن یہ دونوں ھی حسن کے صفات ہونے کی بنا پر قومی زندگی پر ایک جیسا جانفزا و حیات پرور اثر پیدا کرتی ہیں۔

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن یہ نکتہ ہے تاریخ امم جسکی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے یا نغمہ' جبریل ہے یا بانگ سرافیل

اقبال کے افکار و تصورات کا اصل سر چشمہ تصور خودی ہے۔ لہذا وہ بار بار خودی کی حفاظت و تعمیر کو نہ صرف فن کا بلکہ دین و سیاست اور علم ، ادب سبھی کا مقصود حقیقی سمجھتا ہے۔

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یکدانہ
ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات نہ کرسکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر وائے صورت گری شاعری و نائے و سرود

تعمیر خودی یا آدم گری کوئی معمولی نوعیت کا کام نہیں۔ یہ تو مقصود فطرت اور پیغمبری کا اہم وظیفہ ہے۔ لہذا جو فنکار تعمیر خودی کا کام کرتا ہے۔ وہ فطرت کے منشاء کو پورا کرنے اور پیغمبری کے کام میں حصہ لینے کے باعث وارث پیغمبری ہوتا ہے۔

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THE Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and publishes articles which explain, elucidate, or develop Iqbal's ideas on politics, ethics, education, history, economics, philosophy, sociology, psychology, literature, art, comparative religion, Islamics, etc., or otherwise deal with subjects in which Iqbal was interested.

Published alternately

in

English and Urdu

SUBSCRIPTION

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 8/-	£ 1
PRICE PER COPY	
Rs. 2/-	5 s.

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 84, Pakistan Secretariat, Karachi.

Published by Dr. Mohammad Rafiuddin, Director Iqbal Academy Pakistan Karachi and printed by him at the Ferozsons, Karachi.

Reg. No. S. 2191

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

JANUARY 1961

IN THIS ISSUE

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI.